Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

31. Band

2. Heft

Der Kyriosglaube des Neuen Testaments und das Messiasbewußtsein Jesu

von D. D. A. Frövig

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1928

Der Kyriosglaube des Neuen Testaments und das Messiasbewußtsein Jesu

Ein Beitrag zur Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu

Von D. D. A. Frövig
Professor der Theologie

Rev. H. D. Mittorp
21, Merlyn Park,
Dublin.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1928

CBPac
HOLBROOK LIBRARY

B43
v.31:2

Der

hochwürdigen theologischen Fakultät zu Erlangen

als Zeichen des Dankes

für die Verleihung der Doktorwürde

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/kyriosbeiefofnew0031ddaf

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung . . . . . 9—19

Die Problemstellung S. 9. — Der überwältigende Eindruck der Person Jesu und der Kyriosglaube 12. — Das Selbstbewußtsein Jesu und die Tatsache des neutestamentlichen Kyriosglaubens 17.

Erstes Kapitel:

Grundzüge des neutestamentlichen Kyriosglaubens . . . . . 20—30

Die Hoheitsstellung Jesu als himmlischer Herr 20. — Die Erhöhung Jesu aus der irdischen Existenz 22. — Die Bedeutung dieser Existenz 24. — Die Herrschaft des Kyrios und der Dienst unter ihm 26.

Zweites Kapitel:

Der Kyriosglaube und die Wirklichkeit des Heilandsbewußtseins Jesu 31—80

1. Der Kyriosglaube und die Wirklichkeit des Lebens und des Todes Jesu . . . . . 32—63

a) Der Kyriosglaube und die Vorstellung von sterbenden und wiederbelebten Gottheiten . . . . . 32—44

Die Vegetationsgötter Tammuz, Adonis, Attis, Osiris 32. — Die Hypothese von Drews 34. — Christus ein für allemal gestorben und sein Tod eine ethische Tat 36. — Die Vorstellung vom einmaligen Hinabsteigen eines himmlischen Erlösers in die Unterwelt 41. — Die Idee vom leidenden Gottesknecht 42. — Das synoptische Jesusbild 44.

b) Die Offenbarungs- und Heilsgewißheit des Kyriosglaubens und die irdische Existenz Jesu . . . . . 44—63

Das Offenbarungsbewußtsein des Kyriosglaubens und die Wirklichkeit des Lebens Jesu 44. — Die Heilsgewißheit und die Wirklichkeit der irdischen Existenz Jesu 47. — Das Wirklichkeitsbewußtsein des Kyriosglaubens nicht durch Schlußfolgerung gewonnen 55. — Die Möglichkeit, sich des Lebens und des Todes Jesu zu vergewissern 58. — Die Frage nach der Echtheit der paulinischen Hauptbriefe 62.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL

Seite

2. Der Kyriosglaube und der Heilswille Jesu . . . . . 63—80

a) Die Gebundenheit der Gottesherrschaft an die Person Jesu 64—70
Die bleibende Bedeutung Jesu für die Gottesherrschaft 64. — Der Eindruck Jesu auf die Jünger 68.

b) Das Charakterbild Jesu und das Heilandsbewußtsein . . 70—80
Der Kyriosglaube und das Charakterbild Jesu 70. — Die persönliche Heilsgewißheit des Paulus und das Charakterbild Jesu 74. — Die Übereinstimmung mit der synoptischen Überlieferung 77. — Das Heilandsbewußtsein Jesu 79.

Drittes Kapitel:

Der Kyriosglaube und die Wirklichkeit des Messiasbewußtseins Jesu 81—96
Die Bezeichnung Jesu als Christos und Kyrios 81. — Jesus wollte der Messias sein, indem er der Heiland sein wollte 85. — Die Ostererlebnisse der Jünger und ein früherer Glaube an die Messianität Jesu 86. — Das Erlebnis des Paulus bei Damaskus und der Messiasanspruch Jesu 91. — Der Leidensgedanke Jesu und der Glaube der Jünger 93.

Viertes Kapitel:

Der Kyriosglaube und die Art der Messianität Jesu . . . 97—118

1. Die Anrufung Jesu und die Urgemeinde . . . . . 97—107
Die Anbetung Jesu im Neuen Testament 97. — Der Ausdruck „den Namen Jesu anzurufen" 99. — Die Anrufung Jesu in der Muttergemeinde 102.

2. Die eigentümliche Art des Messiasbewußtseins Jesu . . 107—118
Die religiöse Stimmung Jesus gegenüber und die überweltliche Art seiner Messianität 107. — Die Verständnislosigkeit der Jünger und die Hoheitsstellung Jesu 108. — Die Besonderheit des Messiasbewußtseins Jesu 109. — Die Menschensohnvorstellung und der transzendente Messiastypus des Judentums 110. — Die Messiaswürde und die Anbetung Jesu 114.

Einleitung.

Die Frage, ob die Christusverehrung der christlichen Gemeinde berechtigt ist oder nicht, erfordert heutzutage in kirchlichen Kreisen Berücksichtigung. Die Beantwortung dieser Frage hängt indessen in nicht geringem Grade davon ab, wie man das geschichtliche Verhältnis dieser Verehrung zum Selbstbewußtsein Jesu bestimmt. Hat sie in diesem ihre Wurzel, ist sie eine zufällige oder eine notwendige Folge desselben, und muß sie dabei als eine Verschiebung und Umbildung oder als eine kongeniale Wiedergabe desselben seitens der Gemeinde bezeichnet werden? Diese Fragen werden um so mehr berücksichtigt werden müssen, als es von psychologischem Gesichtspunkt aus ein Problem ist, wie sich mit der demütigen und nüchternen Art Jesu ein Selbstgefühl vereinigen läßt, das ihn zum Weltheiland zur Rechten Gottes macht und ihn auf den Wolken des Himmels kommen läßt. Der christlichen Kirche ist es nicht gleichgültig, wie diese Fragen beantwortet werden. Vielmehr erwartet sie, da es immer ein Kennzeichen derselben gewesen ist, daß sie an Christus als Kyrios glaubt und ihm göttliche Verehrung gibt, eine diesem Verhalten entsprechende Beantwortung der Probleme, und die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu wird daher für eine Theologie, die mit der Gemeinde Fühlung hat, aktuell sein müssen.

Hierzu kommt, daß es heutzutage der Geschichtsforschung ein brennendes Hauptproblem ist, wie das Entstehen des Christentums zu erklären ist, und auch bei dieser Fragestellung

spielt es eine überaus große Rolle, wie man das Selbstbewußtsein Jesu bestimmt; denn es fragt sich, ob die Christusverehrung, die wir im Neuen Testament vorfinden, in diesem Selbstbewußtsein ihre Wurzel hat oder eine Neubildung ist, die aus anderen Einflüssen erklärt werden muß. Auch diese augenblickliche Lage der Wissenschaft macht eine Prüfung der Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu notwendig und aktuell.

Man wird eine solche Prüfung in mehrfacher Weise versuchen können, je nach dem Vertrauen, das man zu dem Quellenmaterial hat. Solange dies Vertrauen noch stark ist, wird es naheliegen, die direkten Zeugnisse der Evangelien über die Hoheitsstellung Jesu zu untersuchen und dabei den Sinn der Bezeichnungen Menschensohn, Sohn Gottes, Messias, Sohn Davids u. a. genau zu bestimmen und die Zuverlässigkeit der betreffenden Stellen zu prüfen. Das Ergebnis solcher Untersuchungen muß dann als mit dem indirekten Selbstzeugnis Jesu, das aus seinem Wirken als Lehrer und Wundertäter hervorleuchtet, im Einklang stehend dargestellt werden können, da sonst ein unlösbarer Widerspruch im überlieferten Jesusbild konstatiert werden muß. Es wird daher auch eine Untersuchung dieses indirekten Zeugnisses nötig sein, wenn das Selbstbewußtsein Jesu bestimmt werden soll. Endlich wird es eine wichtige Aufgabe sein, zu untersuchen, inwieweit ein solches Selbstgefühl bei einer Persönlichkeit wie Jesus innerlich, z. B. durch das Sohnesbewußtsein und den Geistbesitz, begründet und dadurch als möglich gedacht werden kann, wobei nicht übersehen werden darf, daß ein Selbstbewußtsein, das bei einer gesunden Persönlichkeit den Rahmen der menschlichen Psychologie sprengt, der Wissenschaft zum großen Teil ein Rätsel sein wird und nur von religiösen Voraussetzungen aus als berechtigt anerkannt werden kann.

Es gibt indessen auch einen Skeptizismus, der auf die Zuverlässigkeit des evangelischen Quellenmaterials beinahe völlig verzichtet und die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu als unlösbar abweist. So findet R. Bultmann, der in seinem Buche „Die Geschichte der synoptischen Tradition" (1921) die synoptischen Quellen in atomistischer Weise aufgelöst und ihren Inhalt in hohem Grade als Gemeindebildung bestimmt hat, daß wir so gut wie nichts über das Leben und die Persönlichkeit Jesu und daher auch nichts Sicheres über sein messianisches Selbstbewußtsein wissen können. Persönlich ist er der Meinung, daß Jesus sich nicht für den Messias gehalten hat, sieht aber die Frage nach seinem Messiasbewußtsein für nebensächlich an (Jesus, 1926, S. 12). U. E. ist diese Frage eine Hauptfrage der Theologie, die im Gegenteil immer aufs neue geprüft und beleuchtet zu werden verdient, und die Forschung wird sich von dieser Aufgabe nicht durch die Verschiedenheit der Beantwortung abschrecken lassen, auch nicht wenn sie Gefahr laufen sollte, durch Ergebnisse, die traditionelle Auffassungen bestätigen, von radikaler Seite als „apologetisch" bezeichnet zu werden, oder wenn die Frage als eine „geschmacklose" abgewiesen werden sollte (über die Problemstellung siehe auch Paul Wernle, Einführung in das theologische Studium, 1921, S. 177 f. 182 f.).

Nicht abgewiesen, sondern immer aufs neue beleuchtet zu werden verdient dies Problem. Dann fragt sich aber, ob es nicht zu einer Zeit, da die Evangelien in hohem Grade als Produkte des Gemeindeglaubens ohne eine den Berichten entsprechende geschichtliche Grundlage angesehen werden, eben auch von der Tatsache dieses Glaubens aus beleuchtet werden muß. Wie man auch über den geschichtlichen Wert der Evangelien denken will, ist doch jedenfalls

der Gemeindeglaube an und für sich eine unzweifelhafte Tatsache, und es würde zweifelsohne ein Gewinn sein, wenn von dieser Tatsache aus gewisse Streiflichter auf das Selbstbewußtsein Jesu geworfen werden könnten.

Es wird gern als eine Tatsache angesehen, daß die christliche Gemeinde Jesus bald nach seinem Tode als himmlischen Herrn zur Rechten Gottes verehrt hat. Daß indessen jüdische Männer, die Jesus persönlich gekannt und mit ihm gelebt hatten, dies getan haben, wird immer Verwunderung bei allen erregen müssen, die mit echt jüdischer Denkweise vertraut sind. Wie läßt sich eine solche Tatsache erklären, und was würde aus ihr inbetreff des Lebens Jesu geschlossen werden können, wenn wir keine Berichte über dies Leben hätten? Wird aus dieser Tatsache besonders etwas über sein Selbstbewußtsein ermittelt werden können? Oder genügt es, zur Erklärung dieser Tatsache einfach auf „den überwältigenden Eindruck der Persönlichkeit Jesu" hinzuweisen?

Es ist dies Letzte, was von kritischer Seite gewöhnlich geschieht. So sagt Ad. Harnack: „So wurde ihm alles dargebracht, was man besaß; er war alles Hohe, was man sich nur erdenken konnte. Schon in den zwei Menschenaltern nach ihm ist alles von ihm gesagt worden, was Menschen überhaupt auszusagen vermögen; ja noch mehr: man empfand und wußte ihn als einen ewig Lebendigen, als den Herrn der Welt und als das wirksame Prinzip des eigenen Lebens: „Christus ist mein Leben, und Sterben ist mein Gewinn"; er ist „der Weg, die Wahrheit und das Leben". Man war jetzt der Auferstehung und seines ewigen Lebens sicher, und damit schwanden die Leiden dieser Welt wie Nebel vor der Sonne dahin, und der Rest dieser Weltzeit wurde wie ein Tag. Die Gruppe dieser Tatsachen,

welche die Geschichte des Evangeliums in der Welt eröffnet, ist zugleich das Höchste und Einzigartige, was uns in dieser Geschichte begegnet; sie ist ihr Siegel und unterscheidet sie von allen übrigen universalen Religionen. Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Ähnliches ereignet, daß die, welche mit ihrem Herrn und Meister gegessen und getrunken haben, ihn — nicht nur als den Offenbarer Gottes — sondern als den Fürsten des Lebens, als den Erlöser und Weltrichter, als die lebendige Kraft ihres Daseins preisen, und daß bald mit ihnen ein Chor von Juden und Heiden, von Griechen und Barbaren, von Weisen und Toren bekennt, aus der Fülle dieses einen Mannes Gnade um Gnade zu nehmen? Man hat gesagt, der Islam liefere das einzige Beispiel einer Religion, die am hellen Tage geboren ist; allein auch die Gemeinde Jesu Christi ist am hellen Tage geboren. Was uns dunkel an dieser Geschichte bleibt, ist doch nicht nur Folge der mangelhaften Berichte, sondern hat seinen Grund ebensosehr in der Einzigartigkeit des Faktums, welches auf die Einzigartigkeit der Person Jesu zurückweist. — Aber so gewiß der Historiker an der Hervorhebung des überwältigenden und alle weiteren Entwickelungen begründenden Eindrucks der Person Jesu auf seine Jünger die höchste Pflicht hat,[1]) so wenig stünde es ihm an, auf die kritische Untersuchung aller der Aussagen, die man an der Person Christi zu ihrer Verdeutlichung und Verherrlichung geknüpft hat, zu verzichten" (Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 1909, S. 86 f.).

Wie man sieht, soll nach Harnack der überwältigende Eindruck der Person Jesu den Glauben der ersten christlichen

---

[1]) Die Hervorhebung durch den Verfasser dieses Buches.

Gemeinde an den auferstandenen und verherrlichten Herrn, mithin ihre ganze Christusverehrung, schöpferisch getragen haben. Dies Wort „der Eindruck der Person Jesu" kommt daher bei Harnack recht oft vor. So ist die messianische Hoffnungslehre der Gemeinde in Anknüpfung an das Alte Testament „ein Erfolg des Eindrucks der Person Jesu" (S. 49), und die brüderliche Gemeinschaft der Christusgläubigen ist „ein Zeugnis vom Eindruck der Person Jesu" (S. 88). Es wird dieser Eindruck des näheren als ein überwältigender Eindruck des inneren, persönlichen Lebens Jesu bestimmt. „In ihm ist das Evangelium Wort und Tat; es ist seine Speise und darum sein persönliches Leben geworden, und in dieses sein Leben zieht er alle anderen hinein. An ihm sollen sie wahrnehmen, welch ein Vater der heilige Gott ist; an ihm sollen sie die Macht und Herrschaft Gottes über die Welt empfinden und dieses Trostes gewiß werden; ihm, dem Demütigen und Sanftmütigen, sollen sie nachfolgen, und indem er, der Heilige und Reine, die Sünder zu sich ruft, sollen sie die Gewißheit erhalten, daß Gott durch ihn Sünde vergibt. — Diesen Zusammenhang seines Evangeliums mit seiner Person hat Jesus Christus in Worten keineswegs in den Vordergrund geschoben. Kein Wort hätte ihn auch versichern können, wenn nicht sein Leben, der überwältigende Eindruck seiner Person, ihn geschaffen hätte. Indem er lebte, handelte und sprach aus dem Reichtum des Lebens heraus, welches er mit seinem Vater führte, ist er für die anderen die Offenbarung des Gottes geworden, von dem sie vorher wohl gehört hatten, den sie aber nicht kannten. Seinen Vater verkündigte er ihnen als ihren Vater, und sie haben ihn verstanden" (S. 69).

Es ist demnach das innere, persönliche Leben Jesu, das nach Harnack in der vorher geschilderten Weise den Glauben

der Gemeinde an den erhöhten Herrn, mithin ihre ganze Christusverehrung trägt. Eine ungeheure Kraft wird überhaupt diesem inneren Leben Jesu zugeschrieben: einerseits soll Jesus selbst aus diesem sein Messiasbewußtsein gewonnen haben (S. 69), anderseits soll es auch die ganze Kyriosverehrung der Gemeinde getragen haben. Dies alles soll durch das persönliche Leben Jesu geschaffen worden sein.

Wenn wir Harnack so ausführlich zitiert haben, ist dies darin begründet, daß seine Anschauung bis zu einem gewissen Grade als typisch für die kritische Forschung angesehen werden kann. So können wir auf J. Wellhausen hinweisen, der sagt: „In kürzester Frist überzeugten sie sich, daß der Meister lebe; so außerordentlich war der Eindruck, den er auf sie gemacht hatte, so innig die Gemeinschaft, in der sie mit ihm standen. Er erschien dem Petrus, dann fünfhundert Brüdern auf einmal, dann dem Jakobus und allen Aposteln, zuletzt nach allen dem Paulus. Er ließ die Seinen nicht los, er war bei ihnen alle Tage, sein Geist wirkte in ihnen fort" (Isr. u. jüdische Geschichte, 1901, S. 390). Nach A. Meyer ist die Auferstehungserscheinung ein Beweis für die Größe und Unbesieglichkeit der Persönlichkeit Jesu, indem sie zeigt, wie tief er die Seinen beeinflußt hat: nur eine solche Persönlichkeit vermochte so stark auf die Jünger zu wirken, daß sie nachher ihn wieder lebendig vor sich sahen (Die Auferstehung Christi, 1905, S. 314. 332). So auch W. Bousset, nach welchem der treibende Faktor des Auferstehungsglaubens der mit nichts zu vergleichende, gewaltige und unzerstörbare Eindruck war, den Jesu Persönlichkeit in den Seelen der Jünger hinterlassen hatte, und der mächtiger als öffentliche Schande, Tod, Qual und Untergang war (Kyrios Christos, 1913, S. 21). Und Eduard Meyer sagt: „So tritt die überwältigende

Wucht der Persönlichkeit Jesu, der unauslöschliche Eindruck seines Wesens ganz greifbar zutage. Er erfüllt seine Umgebung über seinen Tod hinaus und gerade durch ihn erst recht mit schöpferischer Kraft. Das hebt die Gründung der Jesusgemeinde weit über alle ähnlichen Vorgänge hinaus und befähigt sie zu einer Wirkung ohnegleichen in der Weltgeschichte" (Ursprung und Anfänge des Christentums, III, 1923, S. 219).

Man sieht, daß „der Eindruck der Persönlichkeit Jesu" in der kritischen Forschung immer aufs neue auftritt, eine Tatsache, die an und für sich verständlich ist. Nur fragt sich, ob diesem Eindruck die angegebene Tragweite mit Recht zugeschrieben werden kann. Jedenfalls haben wir hier eine Redewendung, die ungenügend analysiert worden ist. Wir sahen, daß sie bei Harnack beinahe als eine Art Zauberformel auftritt, die alles erklären soll und etwas Rätselhaftes und Dunkles an sich hat. Dies Letzte ist allerdings insofern verständlich, als ein tief persönliches und eigenartiges Leben und Einwirken immer etwas Rätselhaftes hat, das in Worten und Begriffen nicht dargestellt werden kann. Es bleibt aber dennoch auch auf dem tief persönlichen Gebiete eine Aufgabe, verschiedenartigen Momenten nachzuspüren und sie, wenn möglich, näher zu bestimmen. So dürfte klar sein, daß „der überwältigende Eindruck der Persönlichkeit Jesu" nicht nur durch die Macht seines inneren Lebens, sondern auch durch die Autorität bewirkt worden ist, mit der er als ein Gesandter Gottes auftreten konnte, weswegen es als unrichtig bezeichnet werden muß, wenn die Bedeutung dieses Moments für den „Eindruck der Persönlichkeit Jesu" nicht besonders berücksichtigt wird. Jedenfalls verdient in diesem Zusammenhang die Frage gestellt zu werden, ob das eigentümliche Sendungs- und Berufsbewußtsein Jesu für diesen Eindruck besondere Bedeutung gehabt hat.

Wir können diese Fragestellung auch so gestalten, daß wir unsern Standort im Gemeindeglauben nehmen und fragen, ob durch die Tatsache des Kyriosglaubens der Jünger Jesu und der Gemeinde die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu irgendwie beleuchtet werden könne. Man darf eine solche Fragestellung nicht im voraus als unfruchtbar abweisen. Wie man seinerzeit von dem unregelmäßigen Kreislauf des Uranus auf die Existenz des Planeten Neptun schließen konnte, so ist es auch in der Geschichtswissenschaft ein richtiges Verfahren, von der Wirkung auf die Art der fraglichen Ursache zu schließen, und zu einer Zeit, da die Evangelien in hohem Grade als Produkte des Gemeindeglaubens angesehen werden und sogar die geschichtliche Existenz Jesu bezweifelt werden kann, wird die Frage mit Recht gestellt, was wir über das Selbstbewußtsein Jesu denken müßten, wenn wir nicht die evangelischen Zeugnisse, sondern nur den Kyriosglauben der Gemeinde kennten und nur von diesem aus auf die Selbstbeurteilung Jesu schließen müßten. Erst ein näheres Eingehen auf diese Fragestellung wird sodann zeigen können, ob durch sie etwas für die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu zu gewinnen ist oder nicht.

Wir verstehen bei dieser Fragestellung unter dem Kyriosglauben den Glauben der neutestamentlichen Gemeinden an den zur Rechten Gottes erhöhten, himmlischen Herrn, gleich ob für diesen im Neuen Testament der Name Kyrios oder eine andere Bezeichnung gebraucht wird, und wir werden, um von der Frage, in welchem Grade die Evangelien von diesem Kyriosglauben beeinflußt seien und doch zugleich die Geschichte Jesu abspiegeln, unabhängig zu sein, bei unserer Untersuchung prinzipiell nur die nichtevangelischen Schriften des Neuen Testaments als Quellen verwerten und daher

von den Evangelien mit Ausnahme des Johannesevangeliums absehen, da nämlich dies letzte dem Kyriosglauben so genau entspricht, daß es als Ausdruck desselben ohne weiteres gebraucht werden kann. Wir werden auch das Quellenmaterial in dieser Weise um so eher begrenzen können, als sich der Kyriosglaube in diesem Material einen unzweideutig klaren Ausdruck gibt.

Der neutestamentliche Kyriosglaube ist in der letzten Zeit in den Strom der allgemeinen Religionsgeschichte hineinbezogen worden, und es wird dabei behauptet, daß er durch den hellenistisch-orientalischen Synkretismus mehr oder weniger beeinflußt worden ist. Es kann daher gegen unser Unternehmen eingewandt werden, daß zuerst diese Beeinflussung genau bestimmt werden muß, ehe vom Kyriosglauben aus etwas in bezug auf das Selbstbewußtsein Jesu geschlossen werden kann. Hiergegen muß aber geantwortet werden, daß dieser Glaube u. E. auch auf einer mehr entwickelten Stufe unzweifelhaft Züge aufweist, die nur aus der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu erklärt werden können, und wir werden daher im folgenden solche Punkte als Grundlage unserer Untersuchung behandeln können, ohne diese von der Lösung der Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischem und hellenistischem Christusglauben im voraus abhängig zu machen.

Indem wir also vom vorliegenden neutestamentlichen Kyriosglauben aus das Messiasbewußtsein Jesu zu beleuchten suchen, werden wir zuerst gewisse Grundzüge dieses Glaubens hervorheben, worauf wir untersuchen werden, ob von diesem Glauben überhaupt auf ein Heilandsbewußtsein bei Jesus geschlossen werden kann. Die nächste Aufgabe wird darin bestehen, vom Kyriosglauben aus die Wirklichkeit des Messiasbewußtseins Jesu zu bestimmen zu suchen, worauf wir zu-

letzt die Art der Messianität Jesu vom Kyriosglauben aus beleuchten werden. Unsere Untersuchung wird daher in folgende Hauptteile zerfallen: 1. Grundzüge des neutestamentlichen Kyriosglaubens. 2. Der Kyriosglaube und die Wirklichkeit des Heilandsbewußtseins Jesu. 3. Der Kyriosglaube und die Wirklichkeit des Messiasbewußtseins Jesu. 4. Der Kyriosglaube und die Art der Messianität Jesu.

Wir verstehen hierbei unter der Wirklichkeit des Heilands- und Messiasbewußtseins Jesu die Wirklichkeit desselben an und für sich und nicht nur dem Kyriosglauben zufolge.

Erstes Kapitel.

Grundzüge des neutestamentlichen Kyriosglaubens.

Es ist ein Grundzug des neutestamentlichen Glaubens, daß Jesus Christus als himmlischer Herr zur Rechten Gottes sitzt. In der Apostelgeschichte sagt Petrus in der Pfingstrede: „Mit Sicherheit soll also das ganze Haus Israel erkennen, daß sowohl zu einem Herrn als zum Christus Gott ihn gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“ (2, 36); Stephanus sieht Jesus zur Rechten Gottes stehen und ruft: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“ (7, 59) und auch sonst wird Jesus in dieser Schrift der Herr genannt (1, 21; 4, 33; 10, 36; 15, 11). Besonders häufig kommt dieser Titel in der paulinischen Literatur vor. Nach Paulus ist der Inhalt des Evangeliums, daß Jesus Christus der Herr ist (2. Kr. 4, 5), das spezifisch christliche Bekenntnis lautet: Jesus ist der Herr (Rm. 10, 9; 1. Kr. 12, 4), und die solenne Bezeichnung des Christus als des Heilsmittlers ist daher bei Paulus „unser Herr Jesus Christus“ (Rm. 1, 4; 1. Kr. 1, 9; 1. Th. 1, 3; 5, 23. 28). Als der Herr ist Jesus göttlicher Weltherrscher zur Rechten Gottes, hoch über jede Herrschaft, Gewalt und Macht erhoben (Rm. 8, 34; Eph. 1, 20; Kl. 3, 1), weshalb auch alttestamentliche Stellen, die von Jahwe (ὁ κύριος) handeln, auf ihn bezogen werden können (Rm. 10, 13; 1. Kr. 1, 31; 10, 22) und sogar von einer Anrufung Jesu gesprochen werden kann (Rm. 10, 12—13:

1. Kr. 1, 2; 2. Kr. 12, 8—10). Er wird dereinst, begleitet von den Engeln des Himmels, erscheinen, um das Weltgericht zu vollziehen (1. Th. 3, 13; 4, 16—18), und es wird von ihm gesagt, daß Gott ihm den Namen über alle Namen geschenkt hat, auf daß „in dem Namen Jesu sich aller Knie beugen sollen bei Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes des Vaters" (Phil. 2, 9—10).

Diese Hoheitsstellung als der Herr zur Rechten Gottes wird an der erwähnten Stelle der Apostelgeschichte Jesus in Anknüpfung an Ps. 110 beigelegt, und eine solche Anknüpfung wird auch bei Paulus, der diesen Psalm 1. Kr. 15, 25 auf die Herrschaft des Christus anwendet, vorhanden sein. Nach der synoptischen Tradition soll auch Jesus selbst diesen Psalm benützt haben, um seiner künftigen Hoheitsstellung Ausdruck zu geben (Mk. 12, 35—37 = Mt. 22, 41—46 = Lk. 20, 41—44), und er sagt nach Matthäus, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, und daß er das Weltgericht abhalten soll (28, 18; 25, 31—46).

Dieselbe gottgleiche Herrscherstellung wird auch in den anderen neutestamentlichen Schriften Jesus zugeschrieben. So in der johanneischen Literatur. Allerdings tritt im Johannesevangelium der Kyriostitel als Ausdruck für diese Hoheitsstellung ganz zurück (doch siehe 20, 28), Jesus wird aber gleichzeitig als der ewige Gottessohn gedacht, der in des Vaters Schoß sitzt, und dem der Vater alle seine Werke bis zu den größten des Gerichtes und der Auferstehung gegeben hat, weswegen alle den Sohn ehren sollen, wie sie den Vater ehren (1, 1. 18; 3, 16. 36; 20, 31; 5, 19f.; 10, 37f.). In den Johannesbriefen wird der Kyriosname überhaupt nicht gebraucht, aber die Vorstellung von der göttlichen Hoheitsstellung Jesu ist dieselbe wie im Evangelium

(1. Joh. 1, 1—3; 2, 1; 4, 10). Auch in der Apokalypse nimmt Jesus dieselbe Würdestellung ein, indem er auf dem Thron seines Vaters sitzt (3, 21); er wird hier vielfach auch als der Herr bezeichnet, der als der Herr der Herren und der König der Könige herrscht (11, 8; 14, 13; 22, 20f.; 1, 5; 17, 14; 19, 16).

Im Hebräerbrief wird Jesus als der ewige Sohn gedacht, der zur Rechten Gottes sitzt und da als Hoherpriester für uns eintritt (1, 1—14; 6, 20; 8, 1—6). Der Gedanke des Königtums Jesu tritt hier allerdings hinter die Idee des Priestertums zurück, der Titel Herr kommt aber auch hier vor (2, 3; 7, 14; 13, 20). Auch im ersten Petrusbrief ist Jesus als himmlischer Herr vorgestellt, der zur Rechten Gottes sitzt, indem Engel, Gewalten und Mächte ihm untertan sind (3, 22), er wird auch hier als Herr bezeichnet, und die Leser werden ermuntert, Christus als Herrn in ihren Herzen zu heiligen (1, 3; 3, 15). Endlich haben wir denselben Titel und dieselbe Vorstellung von Jesus als Herrn auch im zweiten Petrusbrief (1, 2. 8. 11. 14. 16; 2, 20; 3, 2. 18), im Jakobusbrief (2, 1; 5, 8f.) und im Brief des Judas (V. 4. 17. 25).

Wir sehen somit, daß überall im Neuen Testament dieselbe Grundanschauung über Jesus als himmlischen Herrn zur Rechten Gottes herrscht. Wenn wir für diese Würdestellung den Kyriosnamen gebrauchen, geschieht dies in Anknüpfung an den nachgewiesenen Sprachgebrauch, der besonders bei Paulus vorkommt, bei dem auch der Kyriosglaube in typischer Klarheit hervorleuchtet.

Auch ein anderer Zug ist für die Kyriosvorstellung wesentlich, nämlich daß Jesus diese durch eine Erhöhung erhalten hat, und zwar durch eine Erhöhung aus der irdischen Existenz. Es ist überall die Voraussetzung, daß er ein

irdisches Leben gelebt hat und so nach Tod und Auferstehung zum himmlischen Herrn erhöht worden ist. In der Apostelgeschichte sagt Petrus: „Jesus von Nazareth, einen Mann von Gott aus bei euch beglaubigt durch Krafttaten und Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte getan hat, wie ihr ja selbst wißt, diesen Mann, der nach Gottes festgesetztem Ratschluß und nach seiner Vorherbestimmung preisgegeben war, habt ihr durch die Hand der Frevler ans Kreuz schlagen und hinrichten lassen. Gott aber hat die Wehen des Todes gelöst und ihn auferweckt, weil er unmöglich von ihm festgehalten werden konnte." „Mit Sicherheit soll also das ganze Haus Israel erkennen, daß sowohl zu einem Herrn als zum Christus Gott ihn gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt" (2, 22—24. 36). Und Paulus sagt, daß Jesus Knechtsgestalt annahm, in Menschengestalt auftrat, in seiner ganzen Haltung einem Menschen glich und sich im Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz erniedrigte, und daß er um deswillen erhöht wurde und den Namen über alle Namen bekam (Phil. 2, 7—9). So große Bedeutung hat nach Paulus dieser Tod am Kreuz, daß er als den Inhalt des Evangeliums nicht nur Jesus als den Herrn, sondern auch Christus als den Gekreuzigten bezeichnen kann (1. Kr. 1, 17. 18. 23; 2, 2; Gl. 3, 1). Und wie Paulus spricht auch Johannes vom blutigen Tode Jesu und von seiner Erhöhung von der Erde zum Himmel. „Siehe da, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt" (Ev. 1, 29; siehe 1. Joh. 1, 7; Ap. 5, 6. 12; 13, 8). „Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der da glaubt, an ihm ewiges Leben habe. Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn gegeben hat, damit jeder, der

an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe" (Ev. 3, 14—16). „Ich bin der Erste und der Letzte, und ich war tot, und siehe, ich lebe in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und des Hades" (Ap. 1, 17—18). Ebenso wird im Hebräerbrief gesagt, daß Jesus in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit heftigem Geschrei und Tränen vor Gott gebracht und an seinem Leiden Gehorsam gelernt hat, und daß er so durch Leiden vollendet wurde und alsdann zum Himmel ging und mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt wurde (5, 7—8; 2, 9—12; 4, 14—15). Endlich hören wir im ersten Petrusbrief, daß Christus für uns gelitten und uns dabei ein Vorbild hinterlassen hat, daß wir seinen Fußtapfen nachfolgen (2, 21; 3, 18).

Es ergibt sich somit, daß die neutestamentliche Grundanschauung über Jesus als den himmlischen Herrn eine Erhöhung aus einer irdisch-menschlichen Existenz mit Leiden und Tod voraussetzt. Jesus hat als Mensch auf der Erde gelebt und wird daher auch als Mensch bezeichnet (Rm. 5, 15; 1. Kr. 15, 21; 1. Tm. 2, 5), und er ist dabei durch seinen Tod ein Sühnemittel geworden und hat dadurch der Welt Versöhnung und den Gläubigen Rechtfertigung und ewiges Leben erworben. „Sie werden umsonst gerecht gemacht durch seine Gnade auf Grund der Erlösung in Christus Jesus, welchen er als ein Sühnemittel durch den Glauben in seinem Blute öffentlich hingestellt hat" (Rm. 3, 24—25). „Darin ist die Liebe Gottes bei uns geoffenbart worden, daß Gott seinen Sohn, den einzigen, in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben sollen. Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat und seinen Sohn gesandt zur Sühne für unsere Sünden" (1. Joh. 4, 9—10). „Nun aber ist er ein-

mal am Ende der Zeiten zur Beseitigung der Sünde durch sein Opfer offenbar worden" (Hebr. 9, 26).

Jesus hat also durch sein Leben und seinen Tod Gott geoffenbart. Ja, er ist die entscheidende und letzte Offenbarung Gottes geworden, indem er durch Wort und Tat den Ratschluß Gottes auf Erden endgültig geoffenbart hat. Es ist besonders das Johannesevangelium, das diesen Gesichtspunkt hervorhebt und daher Jesus als das Wort Gottes und das Licht der Welt schildert (1, 1. 4. 5. 9. 14. 18; 8, 12; 9, 5; 12, 35). Das Wort, das er spricht, ist das Wort Gottes (14, 24), und weil er das letzte und entscheidende Gotteswort bringt, ist er der Weg, die Wahrheit und das Leben (14, 6), während er durch sein Leben und Schicksal den Heilswillen Gottes in vollgültiger Weise enthüllt und vollzieht (3, 16; 1. Joh. 4, 9—10). In derselben Weise ist auch nach Paulus die Selbsthingabe Jesu in den Tod die endgültige Offenbarung des Ratschlusses Gottes (Rm. 1, 17; 3, 21—26; Eph. 1, 3—14).

Diese überaus große Bedeutung hat das irdisch-menschliche Dasein Jesu gehabt. Daß er aber als Mensch lebte und starb, schließt nach dem neutestamentlichen Glauben nicht aus, daß er auch vor diesem Dasein existiert hat. Vielmehr wird ihm vielfach eine Präexistenz, und zwar in göttlicher Gestalt, beigelegt. „Obwohl er in göttlicher Gestalt war, achtete er die Gottgleichheit nicht als gute Beute, sondern er entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und an Haltung wie ein Mensch gefunden; er erniedrigte sich selbst usw." (Phil. 2, 6—8). In dieser Präexistenz ist er als Vermittler der Schöpfung gedacht, indem alles im Himmel und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, durch ihn geschaffen worden ist (1. Kr. 8, 6; Kl. 1, 15—16). Und in entsprechender

Weise wird er im Johannesevangelium und im Hebräerbrief als präexistentes, göttliches Wesen und gleichzeitig als Vermittler der Schöpfung gedacht (Joh. 1, 1—3. 14; Hebr. 1, 1—3). An allen diesen Stellen ist mithin die Erhöhung Jesu nicht die Erhöhung eines Menschen, der früher nur eine irdische Existenz gehabt hat, sondern die Heimkehr in eine Sphäre, wo er ursprünglich als göttliches Wesen zu Hause gewesen ist und nun eine besondere Würde bekommt.

Diese Idee der Erhöhung Jesu zum Kyrios will nicht als eine bloße Spekulation gelten, sondern Ausdruck für eine Wirklichkeit sein, die über das Leben der Gläubigen eine bestimmende Macht ausübt. Man versteht die Kyriosvorstellung des Neuen Testaments nur, wenn man sie im Zusammenhang mit dem von ihr bestimmten, religiösen Leben sieht. Als Kyrios ist Christus Herr über alle und herrscht daher über Lebendige und Tote (Rm. 10, 12; 14, 9). Paulus hat die Wirklichkeit dieser Herrschaft erfahren, als er vor Damaskus den Herrn sah und von ihm zum neuen Leben und zum Apostolat berufen wurde (Ap. 9. 22. 26; Gl. 1; 1. Kr. 9. 15). Er ist davon überzeugt, daß seine Bekehrung eine Wirkung der Herrschaft Jesu ist, und daß er damals den Erhöhten in seiner Herrlichkeit gesehen und seine Stimme gehört hat. Während er noch ein Spötter und Verfolger war, ist er von diesem Kyrios ergriffen worden und hat dadurch erfahren, daß Gnade und Erbarmen das Prinzip seiner Herrschaft ist (Phil. 3, 12; 1. Kr. 7, 25; 1. Tm. 1, 13—14). Durch diese Gnade ist er in eine neue Schöpfung umgewandelt worden, und er hat immer aufs neue erfahren, daß dieser Herr helfen kann und will (2. Kr. 1, 5; 12, 9—10; Phil. 4, 13). Alles, was Paulus als Christ ist, verdankt er somit diesem Herrn (1. Kor. 1, 30; 8, 6), weshalb er sein neues Leben als ein Sein „in

Christus" bezeichnet (1. Kr. 1, 30; 2. Kr. 5, 17; Rm. 6, 11; 8, 1; 1. Th. 3, 8; Phil. 4, 1), was es in dem Grade ist, daß er sogar sagen kann, daß nicht er selbst mehr, sondern nur Christus in ihm lebt (Gl. 2, 20). Dies alles hat die Gnade des himmlischen Herrn bewirkt, und durch diese Gnade weiß sich Paulus für Zeit und Ewigkeit gerettet (Rm. 8, 31 f.). Kein Wunder daher, daß er den Gemeinden die Gnade des Herrn Jesus Christus wünscht (1. Th. 5, 28; 2. Th. 3, 18; 1. Kr. 16, 23 u. a.).

Es verhält sich nämlich so, daß nicht nur der einzelne Christ, sondern die ganze Gemeinde von der Gnade des Kyrios lebt und von ihm getragen und bestimmt wird („unser Herr" Rm. 1, 4; 1. Kr. 1, 9). Dies kommt dadurch zum Ausdruck, daß die Gemeinde als der Leib Christi und dieser als das Haupt dieses Leibes bezeichnet wird. Gott hat Christus von den Toten auferweckt und ihm den Platz im Himmel zu seiner Rechten gegeben, „über allen Herren, Gewalten, Mächten, Herrschaften und jedem Namen, der genannt werden kann nicht nur in diesem Weltalter, sondern auch im künftigen; ja alles legte er ihm zu Füßen und gab ihn als Haupt über alles der Gemeinde, die sein Leib ist, erfüllt von dem, der alles in allem erfüllt" (Eph. 1, 20—23). Wenn Jesus hier das Haupt der Gemeinde genannt wird, will dies sagen, daß er der Herr und Leiter derselben ist (1. Kr. 11, 3), seine Tätigkeit wird so aufgefaßt, daß „von ihm aus der ganze Leib durch jedes ihn versorgende Band geeint und zusammengehalten wird, und so kommt mit der Kraft, die dem Maß eines jeden Teils entspricht, das Wachstum des Leibes zum Zweck seiner eigenen Erbauung in Liebe" (Eph. 4, 16). „Und der ist es, der geschenkt hat die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen

tüchtig zu machen, um den Leib Christi zu erbauen" (4, 11—12). In der Gemeinde gilt es nämlich dem Herrn Jesus Christus zu dienen, und jeder Christ ist der Knecht des Herrn, weil er ihm mit Leib und Seele dienen muß und will.

Wenn sich Paulus einen Knecht oder Sklaven Christi nennt (*δοῦλος Χριστοῦ* Rm. 1, 1; 1. Kr. 7, 22—23; Gl. 1, 10; Phil. 1, 1; Kl. 4, 10), will er damit sagen, daß er dem Herrn ganz und gar gehört und nur ihm lebt. „Keiner von uns lebt doch für sich, und keiner stirbt für sich; leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Also, ob wir leben oder sterben, wir gehören dem Herrn" (Rm. 14, 7). Diese absolute Hingabe zum Dienst des Herrn bedeutet jedoch nicht die Unfreiheit eines Sklaven, es ist vielmehr der freiwillige Dienst des begnadigten, von der Liebe Christi bezwungenen Sünders. „Die Liebe Christi beherrscht uns, da wir so urteilen: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben. Und für alle ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist" (2. Kr. 5, 14—16). Die Liebe Christi ist diejenige, die er durch seinen Tod für die Sünder bewiesen hat (Rm. 5, 5; 8, 35. 39), und diese Liebe beherrscht und treibt den Apostel, so daß er sich als der Welt gestorben und für Christus lebend betrachten muß (Gl. 6, 14). Daß aber diese Liebe ihn in dieser Weise treibt und leitet, will wiederum sagen, daß sein ganzes Leben von Liebe zu Christus getragen ist (1. Kr. 16, 22; Eph. 6, 24), und durch diese Liebe wird sein Dienst für Christus von demjenigen eines Sklaven weit verschieden, weshalb *δοῦλος Χριστοῦ* nicht „Sklave Christi", sondern nach alttestamentlicher Analogie „Knecht Christi" bedeutet (Jes. 65, 8. 9. 13. 15).

Weil die Liebe zu Christus den Christen treibt, ist sein Dienst nicht nur freiwillig, sondern auch voller Freude und Zuversicht. Er dient einem mächtigen Herrn, der den Sieg über Tod und Teufel für alle Ewigkeit gewonnen hat und einmal als Weltrichter mit den Engeln des Himmels erscheinen wird, um den vollendeten Zustand aufzurichten. Von diesem Herrn des Lebens und des Todes weiß sich Paulus unendlich geliebt. Daher die selige Freudigkeit und Zuversicht, wenn er sagt: „Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein? Er, der seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle in den Tod gegeben hat, wie sollte er uns nicht mit ihm alles schenken? Wer sollte Anklage erheben gegen Auserwählte Gottes? Gott ist da, der gerecht spricht! Wer sollte verdammen? Christus Jesus ist da, der gestorben ist, nein, der auferweckt worden ist, der zur Rechten Gottes sitzt, der auch für uns eintritt! Wer sollte uns trennen von der Liebe Christi? Trübsal oder Bedrängnis oder Verfolgung oder Hunger oder Frost oder Schwert — wie es in der Schrift heißt: um deinetwillen werden wir gemordet den ganzen Tag, sind wir behandelt worden wie Schlachtschafe —? Allein in dem allen überwinden wir glorreich durch dessen Hilfe, der uns geliebt hat! Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch Gewalten, weder Höhe noch Tiefe, noch irgend etwas in der Welt uns jemals wird scheiden können von der Liebe Gottes in Christus Jesus unserm Herrn“ (Rm. 8, 31—39). —

Zuletzt muß noch daran erinnert werden, daß Jesus als Kyrios häufig den Namen „der Kyrios Jesus Christus“ oder „unser Kyrios Jesus Christus“ hat (1. Th. 1, 1; 2. Th. 1, 1. 2;

Rm. 1, 4; 1. Kr. 1, 9; 1. Th. 1, 3; 5, 23. 28 u. a.), wodurch gesagt wird, daß er als der Herr und Heiland zugleich der erwartete Messias ist. Dies wird auch Act. 2, 36 ausdrücklich proklamiert. Wir werden im folgenden untersuchen, ob diese Würde als Kyrios und Messias dem eigenen Selbstbewußtsein Jesu entspricht.

Zweites Kapitel.

Der Kyriosglaube und die Wirklichkeit des Heilandsbewußtseins Jesu.

Indem wir nach dieser Darstellung der Grundzüge des Kyriosglaubens unsere Aufgabe in Angriff nehmen, werden wir zuerst die Frage nach der Wirklichkeit des Heilandsbewußtseins Jesu vom Kyriosglauben aus beleuchten. Weil dies in Verbindung mit einem vom Kyriosglauben aus zu führenden Nachweis der Wirklichkeit der Existenz und des Charakterbildes Jesu geschehen wird, muß dieser erste Hauptteil in folgende Teile zerfallen: 1. Der Kyriosglaube und die Wirklichkeit des Lebens und des Todes Jesu, 2. Der Kyriosglaube und der Heilswille Jesu. In dem ersten dieser Teile werden wir zuerst den Gegensatz des Kyriosglaubens zu verwandten Vorstellungen von sterbenden und wiederauferstehenden Gottheiten betrachten, worauf wir die Möglichkeit, von der Gewißheit des neutestamentlichen Kyriosglaubens über das Leben und den Tod Jesu auf die Wirklichkeit derselben zu schließen, untersuchen werden. Dieser Teil wird daher in folgende Abschnitte zerfallen: a) Der Kyriosglaube und die Vorstellung von sterbenden und wiederauferstehenden Göttern, b) Die Offenbarungs- und Heilsgewißheit des Kyriosglaubens und die Existenz Jesu.

1. Der Kyriosglaube und die Wirklichkeit des Lebens und des Todes Jesu.

a) Der Kyriosglaube und die Vorstellung von sterbenden und wiederbelebten Gottheiten.

Wenn wir die angegebenen Grundzüge des Kyriosglaubens betrachten, fällt es in die Augen, daß dieser gewisse Ähnlichkeiten mit heidnischen Vorstellungen von sterbenden und wiederauferstehenden Göttern aufzeigt. Der Kyriosglaube hat den gekreuzigten und auferstandenen Christus zum Gegenstand, und dieser Christus ist ein göttliches Wesen, das Mensch wird, stirbt und sodann wieder erhöht wird. Man wird dem Eindruck nicht wehren können, daß dies alles bis zu einem gewissen Grade an Mythen von Göttern erinnert, die sterben und wieder lebendig werden.

Es ist im Orient uralter Volksglaube gewesen, daß das Leben und Blühen der Natur durch Geister und Götter gewirkt wird, die zum neuen Leben erweckt worden sind, während das Vergehen in der Natur durch das Sterben dieser Wesen bewirkt wird, und dieser Glaube hat in verschiedener Weise die Religionen beeinflußt. So haben wir bei den Babyloniern den Vegetationsgott Tammuz, den jugendlichen Geliebten der Muttergöttin Istar. Tammuz ist vor allem der Gott der Frühlingsvegetation, der in der Sommerhitze stirbt. Istar steigt aber in die Unterwelt hinab, um ihn zurückzuholen, und als er zurückkommt, erwacht die ganze Natur zu neuem Leben. Der Tod des Tammuz wurde jährlich mit Weinen und Klagegesang und sein Zurückkommen mit Jubel und Freude gefeiert. Auch vom Göttervater Marduk wurde erzählt, daß er im Winter stirbt und im Frühjahr wieder auflebt, und sein Tod wurde mit Totenklagen und sein Wiederaufleben an einem strahlenden

Feste mit Prozessionen und Fröhlichkeiten gefeiert (das Sakäenfest).

In Phönizien wurde Adonis als sterbender und wiederauferstehender Vegetationsgott mit großen Festen gefeiert. Die Trauer und die Klage war groß, als der Gott starb, und allgemein die Freude, als er wieder lebendig ward. Dieser Adoniskult verbreitete sich auch bei den Griechen, wo wir von Adonisgärten hören, die aus Kästchen mit leicht aufblühenden und in der Sommerhitze schnell verwelkenden Samen bestanden und die im Frühling entstehende und bald wieder dahinschwindende Vegetation versinnbildlichten.

Ferner wurde in Kleinasien Attis als sterbender und auferstehender Gott gefeiert. Attis wird als ein junger, schöner Hirt geschildert, der eines gewaltsamen Todes starb und wieder lebendig wurde. Bei der Feier seiner Wiederbelebung sprach der Priester: „Getrost ihr Frommen, da der Gott errettet ist, so wird auch euch aus Nöten Rettung werden!" Im Jahre 204 v. Chr. wurde der Kult dieses phrygischen Gottes in Rom eingeführt und daselbst 54 n. Chr. unter die öffentlichen Religionen aufgenommen. In Ägypten wurde in derselben Weise Osiris als sterbender und auferstehender Gott verehrt, und dieser Kultus fand in der hellenistisch-römischen Welt große Verbreitung. Endlich wurde in Griechenland der Tod und die Wiederbelebung des Dionysos gefeiert, und in den eleusinischen Mysterien wurde gezeigt, wie Kore von Hades geraubt und von ihrer Mutter Demeter beweint wird, bis sie zum Leben zurückgeführt wurde. Auch hier haben wir Vegetationsgottheiten, deren Schicksal das Leben der Natur bestimmt, und wie Demeters Tochter wiedergefunden wurde, sollen auch die

Seelen der Myſten aus der Finſternis des Todes gerettet werden.

Übrigens waren Myſterien auch mit dem Kult der anderen, oben erwähnten Götter verbunden, und die Myſten wurden durch die Teilnahme an den heiligen Zeremonien des Sieges der betreffenden Gottheit teilhaft (ſiehe über die Vegetationsgötter M. Brückner, Der ſterbende und auferſtehende Gottheiland in den orientaliſchen Religionen und ihr Verhältnis zum Chriſtentum, 1908, Wolf Baudiſſin, Art. Tammuz in Realenzykl. f. prot. Th. u. K., Tiele, Kompendium der Religionsgeſchichte 1912, S. 424f., Karl Vold, Myter om döende og igjen til liv kommende guddomme og dermed sammenhängende ritualer, Norsk teol. tidsskrift 1910).

Durch Kulte dieſer Art war die Vorſtellung eines ſterbenden und auferſtehenden Gottes in der helleniſtiſch-römiſchen Welt allgemein verbreitet worden, und es liegt daher nahe anzunehmen, daß irgendeine Verbindung zwiſchen dieſer Vorſtellung und dem neuteſtamentlichen Kyriosglauben beſtehe, ja, wenn man die Schwierigkeit einer Erklärung dieſes Glaubens aus der Geſchichte Jeſu ſtark fühlt, wird man ſogar verſucht ſein können, den ganzen Kyriosglauben aus der genannten Vorſtellung, ohne dabei mit der Geſchichtlichkeit Jeſu zu rechnen, abzuleiten zu ſuchen. So ſagt Arthur Drews, der eifrige Beſtreiter der geſchichtlichen Exiſtenz Jeſu: „Was für eine wunderliche Vorſtellung müſſen unſere Theologen von einem Manne wie Paulus haben, wenn ſie glauben, es hätte ihm überhaupt jemals einfallen können, mit einem menſchlichen Individuum Jeſus, und mochte es ihm noch ſo verehrungswürdig erſchienen ſein, ſo ungeheuerliche Vorſtellungen zu verknüpfen, wie Paulus es mit ſeinem Chriſtus tut! Gewiß,

es gibt einen Grad der religiösen Schwärmerei, die den Unterschied von Mensch und Gott völlig aus den Augen verliert; und zumal um die Wende unserer Zeitrechnung, in der Zeit des Kaiserkultus und des tiefsten religiösen Aberglaubens war die Vergöttlichung eines verehrten Menschen nach ihrem Tode an sich nichts Ungewöhnliches. Aber man mache sich nur einmal klar, was für ein Übermaß von Kritiklosigkeit, gedanklicher Unklarheit und Verstiegenheit dazu gehört, einen vor noch nicht langer Zeit verstorbenen Menschen, der noch deutlich in der Erinnerung seiner Zeitgenossen und nächsten Angehörigen lebt, nicht nur zu einem göttlichen Heros oder Halbgott, nein, zum weltschöpferischen Geistprinzip, zum metaphysischen Erlösungsmittler und zum „zweiten Gott" emporzuphantasieren. Und wenn, wie dies auch Wrede zugibt, die persönliche Bekanntschaft Jesu in der Tat ein „Hindernis" für die Apotheose des Menschen war, wie soll man es sich erklären, daß die „Urapostel" zu Jerusalem an jener Auffassung des Paulus keinen Anstoß nahmen? Sie wußten doch, wer Jesus gewesen war. Sie kannten ihn durch mehrjährigen beständigen Umgang mit dem Meister. Und wie hoch sie auch immer von dem Auferstandenen dachten, wie innig sich in ihrem Bewußtsein die Erinnerung an den Menschen Jesus mit den herrschenden Vorstellungen des Messias verknüpfen mochte: zu einer derartig maßlosen Vergötterung ihres Herrn und Meisters, wie Paulus sie schon verhältnismäßig so bald nach Jesu Tode vornahm, sollen doch auch sie nach der herrschenden theologischen Ansicht sich keineswegs verstiegen haben" (Die Christusmythe, 1910, S. 155). „Wie der Mensch Jesus zum Gott erhöht oder auch nur mit einem bereits existierenden Gotte gleichen Namens zum gottmenschlichen Erlöser, ja, zum vollen Gottwesen zusammenfließen konnte, das ist und

bleibt, wie gesagt, ein psychologisches Rätsel, für dessen Lösung nur übrig bleibt, sich auf die ‚unerforschlichen Geheimnisse des göttlichen Ratschlusses' zu berufen. Oder wie sollen wir es uns erklären, daß ‚jenes einfache Menschenkind, wie es uns geschildert wird', schon so bald nach seinem Tode zu jenem ‚mystischen Fabelwesen', zu jenem ‚himmlischen Christus' erhöht werden konnte, wie uns dieser in den Briefen des Paulus entgegentritt? Höchstens sieben, wahrscheinlich drei Jahre, nach neueren Kombinationen kaum ein Jahr, soll zwischen dem Tode Jesu und dem Beginne der Wirksamkeit des Paulus dazwischen liegen. Und diese kurze Zeit soll ausgereicht haben, um den Menschen Jesus in den paulinischen Christus umzuwandeln! Und nicht nur Paulus soll hierzu imstande gewesen sein: auch die unmittelbaren Jünger Jesu, die mit diesem an demselben Tische gesessen, mit ihm gegessen und getrunken hatten, die da wußten, wer Jesus gewesen war, sollen sich hiermit einverstanden erklärt haben und zu ihm, den sie selbst immer zum „Vater" hatten beten sehen, gebetet haben!" (ebenda S. 209f.). — Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, greift Drews zu der Annahme, daß Jesus überhaupt nie existiert habe, und daß das Evangelium ursprünglich nichts anderes als ein judaisierter und vergeistigter Adoniskultus sei (S. 137).

Eine solche Annahme stößt aber auf große Schwierigkeiten, da der christliche Kyriosglaube Momente enthält, die mit ihr unvereinbar sind. Wir werden im folgenden dies nachzuweisen versuchen, indem wir dabei unserer Aufgabe gemäß ausschließlich den Kyriosglauben selbst als Ausgangspunkt und Quelle benützen und von der Frage nach dem Wert der geschichtlichen Bezeugung des Lebens Jesu seitens der Evangelien absehen.

Das erste, was dabei beachtet werden muß, ist der

Umstand, daß nach dem Kyriosglauben Christus ein für allemal gestorben und auferstanden ist. Dagegen liegt es im Wesen der Vegetationsgötter, daß sie nicht ein für allemal, sondern jährlich sterben und auferstehen. Man irrt sich nämlich, wenn man meint, daß nach dem ursprünglichen und zugrunde liegenden Glauben diese Götter nur irgendwann in der grauen Vorzeit starben und seitdem nie mehr zu sterben brauchten. So hätte man allerdings nach dem Mythus der Götter glauben können. Der Mythus ist aber etwas Abgeleitetes in der Religion, und es ist nicht der Mythus, sondern der Kultus und die Gebräuche, die uns das wahre Wesen einer Gottheit zeigen. Der Kultus der sterbenden und auferstehenden Götter baut sich indessen auf dem Glauben auf, daß sie jedes Jahr sterben und auferstehen. Ohne diese Voraussetzung lassen sich z. B. die Feste des Tammuz und des Adonis mit dem intensiven Sorgen und Klagen, das ein bloßes Erinnerungsfest ausschließt, nicht verstehen (Baudissin a. a. O. S. 361. 369), und dasselbe gilt von Osiris und Kore (W. Brede Kristensen, Livet fra döden, 1925, S. 29. 131. 161). Die Vegetationsgottheit führt ihr Dasein als eine gewaltige Macht, die die ganze Natur in ihr Schicksal mit hineinzieht, ihr Wesen besteht in dem beständigen Wechsel von Tod und Auferstehung, und ihr Leben geht eben in diesem ewigen Kreislauf mit beständig erneuertem Sieg über den Tod auf. An diesem Siege wollen die Menschen teilhaben, und als Mittel hierzu dienen der Kultus und die Mysterien, die auf sympathischer Magie beruhen, durch welche sowohl die Götter als die Teilnehmer beeinflußt und diese an dem Schicksal der Gottheit teilhaftig gemacht werden. So wird jedenfalls die zugrunde liegende Intention des Kultus dieser Götter gedacht werden müssen (Karl Bold a. a. O.).

Dies ist etwas ganz anderes, als was wir von Christus hören: „Wir wissen, daß Christus, nachdem er von den Toten auferweckt ist, nicht mehr stirbt. Der Tod hat keine Macht mehr über ihn, denn was er starb, das starb er der Sünde ein für allemal, was er aber lebt, das lebt er Gott“ (Rm. 6, 9—10). Und im Hebräerbrief heißt es: „Christus ist nicht in ein von Menschenhänden gemachtes Heiligtum, das Gegenbild des wahrhaftigen, eingegangen, sondern in den Himmel selbst, um vor dem Angesicht Gottes zu unsern Gunsten zu erscheinen. Auch war nicht das der Zweck, daß er sich selbst oftmals darbrachte, wie der Hohepriester jährlich in das Heiligtum mit fremdem Blut hineingeht; denn dann hätte er oftmals seit der Grundlegung der Welt leiden müssen. Nun aber ist er einmal am Ende der Zeiten zur Beseitigung der Sünde durch sein Opfer offenbar worden“ (Hebr. 9, 24—26). Wir hören hier nichts von einem neuen Tod, geschweige denn einem jährlichen, nichts, das an den ewigen Kreislauf des Naturlebens mit Hinsterben und Wiederaufleben erinnert, nichts von einem ewigen Auferstehen des Lebens aus dem Tod, sondern Christus ist ein für allemal gestorben, und er wird in aller Ewigkeit nicht mehr sterben. Er sitzt nämlich nun zur Rechten Gottes, wo er, hoch über Tod und Sterben erhaben, ein himmlisches Leben lebt, und nie wird er zur Erde zurückkehren, um aufs neue ein irdisches Leben der früheren Art zu führen, sondern er wird als himmlischer Kyrios mit den Engeln des Himmels einmal erscheinen, um Gericht zu halten, die Toten zu erwecken und die Gläubigen zum ewigen Leben zu führen (1. Kr. 15, 20—26). Glücklich daher jeder, der an diesen Kyrios des Lebens und der Herrlichkeit glaubt (1. Kr. 2, 8), denn ihm gilt, daß der Tod „in den Sieg verschlungen“ ist (15, 55), und daß „weder Tod noch Leben, weder Engel

noch Mächte, weder Höhe noch Tiefe, noch irgend etwas in der Welt" ihn jemals von der Liebe Gottes in Christus Jesus wird scheiden können (Rm. 8, 38—39). So endgültig ist der Tod überwunden, weil ihn Christus ein für allemal und endgültig überwunden hat.

Wenn aber Christus in dieser Weise den Tod besiegt hat, kommt dies nach dem im vorigen Kapitel Dargelegten daher, daß er die Sünde besiegt hat. Wenn er starb, geschah es um der Sünde willen, indem er uns aus der Schuld und der Macht der Sünde erlösen wollte (Rm. 3, 24; 8, 3; Kl. 1, 14; Eph. 1, 7) und, um dies zu tun, die Strafe für die Sünde, den Tod, stellvertretend leiden mußte (2. Kr. 5, 21). Es handelt sich daher bei Jesus um den Gegensatz Sünde und Gerechtigkeit, der Tod kommt als Folge der Sünde in Betracht, und das neue Leben ist ein ewiges Leben der Gerechtigkeit und Vollkommenheit. Hierzu kommt, daß der Tod Jesu stellvertretend ist und als die höchste Leistung seiner Gerechtigkeit in Betracht kommt, weil er nämlich eine Tat der Freiheit, des Gehorsams und der Liebe war, indem Jesus gehorsam gegen den Vater „bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz" wurde (Phil. 2, 8; Rm. 5, 18) und uns Menschen geliebt und sich für uns gegeben hat (Gl. 2, 20; Rm. 5, 6).

Auch an diesen Punkten ist der Unterschied zwischen Jesus und den Vegetationsgöttern in die Augen fallend. Wo hören wir bei diesen von dem Gegensatz Sünde und Gerechtigkeit? Es handelt sich vielmehr bei diesen um den Tod und das Aufblühen der Natur, und der Tod ist keine freiwillige, ethische Tat, sondern er wird durch Unglück und Schicksal bewirkt. So wurde Tammuz auf der Jagd von einem Eber getötet, ebenso Adonis und Attis, oder sie wurden in anderer Weise unfreiwillig in den Tod getrieben;

ebenso starb Osiris unfreiwillig, als er von seinem bösen Bruder Set getötet wurde, Dionysos wurde als Kind von den Titanen verfolgt und zerrissen, und Kore wurde vom Gott der Unterwelt überrascht und geraubt. Überall ist somit hier der Tod äußere Notwendigkeit und Schicksal, nie geschieht er, um die Sünde zu sühnen, und nie um den Menschen ein ewiges Leben in Gerechtigkeit zu bringen.

Es zeigt sich somit, daß der Gegensatz zwischen dem christlichen Kyriosglauben und den sterbenden und auferstehenden Göttern durch den einmaligen und ethischen Charakter des Todes Jesu so gewaltig wird, daß eine Ableitung des Kyriosglaubens aus dem Kultus dieser Götter nicht begreiflich ist, wenn darunter eine Erklärung dieses Glaubens verstanden wird, die mit der geschichtlichen Existenz Jesu nicht rechnet. Von der viel erörterten Frage, ob der Kyriosglaube anderweit von diesem Kultus und den damit verknüpften Mysterien beeinflußt worden ist, sehen wir in diesem Zusammenhang ab, wo es sich nur um die Geschichtlichkeit Jesu handelt.

Nun kann allerdings geltend gemacht werden, daß die Feste und Mysterien dieser Götter allmählich auch eine mehr abgeschwächte Bedeutung bekamen, wonach der Tod der Gottheit in Anknüpfung an die Erzählung des Mythus ganz in die graue Vorzeit zurückgelegt wurde und nur dann geschah. Der Kultus wurde dann ein Mittel, durch das man mit dem einmaligen Schicksal und Sieg der Gottheit in mystischer Weise verbunden wurde, und man wird daher sagen können, daß der Gegensatz des Kultus dieser Götter zum christlichen Kyriosglauben durch diesen einmaligen Charakter des Todes und des Sieges derselben etwas abgeschwächt wird.

Diese mehr abgeschwächte Auffassung der Vegetationsgötter berührt sich anderseits mit einer anderen mythischen Vorstellung, nämlich derjenigen von dem einmaligen Hinabsteigen eines Erlösers in die Unterwelt. Ein solcher Mythus wird den gnostisch-synkretistischen Systemen ursprünglich zugrunde liegen, wenn hier von einem himmlischen Erlöser erzählt wird, der unerkannt zur Welt der Dämonen herunterfährt, um sein Erlösungswerk zu vollziehen (W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 238 f.). In reiner Gestalt tritt uns ein solcher Mythus in der mandäischen Religion entgegen, wo von Manda d'Haje oder Hibil-Ziwa erzählt wird, daß er im Anfang der Welt von den höheren Wesenheiten in die Unterwelt entsandt wurde, um die höllischen Mächte zu bezwingen, und dies auch durch List tat (ebd. S. 244 f., 273 f., K. Keßler, Art. Mandäer in Realenz. f. prot. Th. u. K.).

Diese Vorstellung von einem einmaligen Hinabsteigen eines himmlischen Erlösers erinnert an die göttliche Präexistenz Jesu und die Änderung seiner Existenzweise durch Menschwerdung, Tod und Höllenfahrt, und zwar um so mehr als es sich auch im Mythus um eine Tat des Gehorsams handelt (2. Kr. 8, 9; Phil. 2, 5—8; 1. Pt. 3, 19 f.), und man hat daher auf eine Einwirkung dieser mythischen Vorstellung auf den biblischen Kyriosglauben geraten (Bousset, ebd. S. 242 f., M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909, S. 204 f., C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T., 1924, S. 93 f., Johs. Weiß, Das Urchristentum, S. 379 f.). Uns interessiert indessen in diesem Zusammenhang nicht die Frage nach einer etwa vorhandenen Beeinflussung des Kyriosglaubens, sondern nur diejenige nach dem Entstehen desselben, und es ist von Bedeutung zu beachten, daß es sich sowohl bei der abgeschwächten Auf-

fassung der Vegetationsgötter als im Mythus vom Erlöser um ein Ereignis in der grauen, nicht zu kontrollierenden Urzeit handelt, während dagegen im neutestamentlichen Kyriosglauben vorausgesetzt wird, daß der Erlöser zu geschichtlicher Zeit, ja eben erst gestorben und auferstanden ist (1. Kr. 15, 3—9), so nicht zum mindesten in den ältesten Partien der Apostelgeschichte, die den frischen Eindruck des eben erst Gestorbenen und Auferstandenen wiederzuspiegeln scheinen und auch eine bestimmt fixierte Zeitnähe angeben (2, 22—24. 32—33. 36; 3, 13—15; 10, 36—41).

Dieser Unterschied kann durch eine Ableitung des Kyriosglaubens aus diesen Vorstellungen nicht erklärt werden. Und es hilft hier nichts, mit Drews anzunehmen, daß die jüdische Idee vom leidenden Gottesknecht, die wir Jes. 52, 13—53, 12 antreffen, bei einem Manne wie Paulus hier mitgeholfen habe, so daß er glauben konnte, daß es sich bei dem Adoniskultus tatsächlich um das Selbstopfer eines Gottes handele, der sein Leben für die Welt dahingab (a. a. O. S. 137 f.). Wenn dies Schriftstück von einer Einzelperson verstanden wurde, mußte diese irgendwann entweder schon existiert haben oder in der Zukunft existieren, und es konnte dann allerdings den Glauben an ein Selbstopfer befördern, wegen der völligen Unbestimmtheit der Zeit aber unmöglich zu der Annahme mithelfen, daß ein solches Selbstopfer zu einer nahen, eben erst verlaufenen Zeit stattgefunden habe. Nun wissen wir aber, daß das Jes. 52, 13—53, 12 geschilderte Leiden und Sterben zur Zeit Jesu von den Juden nicht messianisch verstanden wurde; sonst konnte ihnen die Predigt vom Kreuze Jesu nicht der große Anstoß sein, der sie tatsächlich war (1. Kr. 1, 23, siehe auch Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes, II, 1909, S. 648 f., Strack u. Billerbeck, Kommentar z. N. T. aus Talmud u. Midrasch I, 1922,

S. 481 f., II, 1924, S. 282 f.). Dann wird aber dies Leiden und Sterben auch nicht bei dem Glauben an die Wirklichkeit des behaupteten, eben erst stattgefundenen Selbstopfers eines göttlichen Heilmittlers mitgeholfen haben. Es scheint auch, daß dies Schriftstück aus Jesaia bei den Christen keine besonders bedeutende Rolle gespielt hat, da es bei Paulus mit Ausnahme der ganz allgemeinen Aussage 53, 1 (Rm. 10, 16) nicht zitiert wird und seine Aussagen über das Leiden im Neuen Testament nur Mt. 8, 17; Act. 8, 32—33 und 1. Pt. 2, 22—25 direkt verwandt werden, wobei jedoch an der ersten Stelle das „Tragen der Krankheit" nicht auf das Leiden Jesu, sondern auf seine Krankenheilungen gedeutet wird.

Nach Hermann Gunkel soll umgekehrt die Idee vom leidenden Gottesknecht von dem Glauben an eine sterbende und auferstehende Gottheit irgendwie beeinflußt sein (Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N. T. 1903, S. 78, siehe auch Max Haller in Schriften des A. T. neu übers. u. f. d. Gegenwart erkl., 1914, II, 3, S. 57). Wir können indessen auf diese Theorie hier nicht eingehen, da sie für die Frage nach der Ableitung des christlichen Kyriosglaubens aus der Vorstellung von sterbenden und wiederbelebten Göttern nur dann Bedeutung haben würde, wenn Jes. 52, 13—53, 12 bei den ersten Christen eine ganz schöpferische Rolle gespielt hätte.

Es hat sich somit durch unsere Untersuchung herausgestellt, daß die Erklärung des christlichen Kyriosglaubens aus den von uns erwähnten Vorstellungen dem einmaligen, ethischen, zu einer nahen Zeit, ja eben erst stattgefundenen Tode des Erlösers widerspricht, wenn dabei an eine Erklärung gedacht wird, die mit der geschichtlichen Existenz Jesu nicht rechnet.

Gegen eine solche Erklärung spricht endlich auch der Umstand, daß der Gedanke an das Sterben und Auferstehen Jesu und deren Bedeutung in der älteren evangelischen Überlieferung eine untergeordnete Rolle spielt (bei Markus nur 2, 20; 8, 31; 9, 31; 10, 33. 45; 14, 14 angedeutet oder in Kürze erwähnt). Wenn der neutestamentliche Kyriosglaube aus den erwähnten Vorstellungen ohne Anknüpfung an eine geschichtliche Persönlichkeit entstanden und die Überlieferung über Jesus demzufolge ganz und gar ein Gebilde des Kyriosglaubens gewesen sein sollte, dann kann es nur wundernehmen, daß der in der synoptischen Überlieferung geschilderte Jesus nur ganz wenig über sein Sterben und Auferstehen spricht, während er sich dagegen mit Schriftgelehrten und anderen über Sabbat, Gesetz und andere Fragen vielfach auseinandersetzt. Es nimmt auch wunder, daß dieser Jesus Züge aufweist, die seiner Göttlichkeit stracks zu widersprechen scheinen, so seine Aussagen, daß niemand als allein Gott gut sei (Mk. 10, 18), und daß er selbst den Tag des Gerichts nicht kenne (13, 32), oder die Bemerkung seiner Verwandten, daß er von Sinnen sei (3, 21). Ein solches Jesusbild läßt sich einfach nicht verstehen, wenn es aus einem durch synkretistisch-gnostische Vorstellungen von gestorbenen und wiederbelebten Gottheiten geschaffenen Kyriosglauben entstanden sein soll. Wir werden im folgenden zeigen, daß eine solche Erklärung des Kyriosglaubens auch der Offenbarungs- und Heilsgewißheit desselben widerspricht.

b) Die Offenbarungs- und Heilsgewißheit des Kyriosglaubens und die irdische Existenz Jesu.

In der Tat läßt sich der christliche Kyriosglaube nur bei der Annahme der Wirklichkeit der irdischen Existenz Jesu erklären. Wir werden dies zuerst durch das Offenbarungsbewußtsein des Kyriosglaubens darzutun suchen.

Als derjenige, der um der Sünde willen starb, ist Jesus der große Gottesgesandte, der, um die Welt zu erlösen, den Heilswillen Gottes geoffenbart und vollzogen hat. Es ist, wie wir sahen, besonders das Johannesevangelium, das den Gedanken der Offenbarung hervorhebt und Jesus als den Offenbarer oder das Wort Gottes schildert (1, 1. 4. 5. 9. 14. 18; 8, 12; 9, 5; 12, 35). Die Wahrheit, die er offenbart, ist einerseits der Art, daß sie sich dem Herzen und dem Gewissen des Menschen empfiehlt. Daher heißt es, daß jeder, der den Willen Gottes tun will, die Göttlichkeit dieser Wahrheit erkennen soll, und daß jeder, der die Wahrheit tut, zum Licht kommt (7, 17; 3, 21), wobei der Ausdruck den Willen Gottes oder die Wahrheit tun sagen will: der schon vor dem Glauben vorhandenen und anerkannten, sittlich-religiösen Wahrheit treu sein. Anderseits ist die von Jesus geoffenbarte Wahrheit nicht in der Weise selbsteinleuchtend, daß sie wie eine philosophische Wahrheit vom Offenbarer unabhängig ist. Sie ist auch nicht wie die aus der mystischen Frömmigkeit stammende Erkenntnis in der Weise von ihm unabhängig, daß sie von jedem aufs neue in völlig gleichartiger Weise erworben und erlebt werden kann und der Offenbarer nur als derjenige in Betracht kommt, der zuerst das mystische Erlebnis gemacht hat. Sowohl der Philosoph als der Mystiker haben, sobald sie ihre Lehre mitgeteilt haben, sich selbst überflüssig gemacht. Die durch Jesus vermittelte Wahrheitserkenntnis ist dagegen bleibend an seine göttliche Sendung gebunden. Überhaupt ist ja die prophetisch-biblische Offenbarung von der Wirklichkeit der Sendung des Offenbarungsträgers abhängig. Daher beriefen sich die alttestamentlichen Propheten auf ihre durch außerordentliche Erlebnisse vermittelte Berufung, hoben hervor, daß sie die Worte Jahwes wirklich gehört hatten und

konnten sich dem allgemeinen Glauben zufolge durch Wunder legitimieren (Jes. 6; Jer. 1; Hes. 1—3; Jer. 23, 16 f.; Jes. 7, 10 f.; Moses, Elias, Elisa). Und auch die revolutionären Gottesgesandten im Zeitalter Jesu, von denen Josephus berichtet, wollten ihre Sendung durch Zeichen legitimieren (Ant. XX, 5, 97 f. 8, 167 f.). In derselben Weise hat auch bei Jesus die göttliche Sendung grundlegende Bedeutung, denn die Wahrheit seiner Botschaft beruhte vor allem darauf, daß er wirklich ein Gottesgesandter war und als solcher in hinlänglicher Weise beglaubigt wurde, weshalb betont wird, daß er durch Wunder und Zeichen beglaubigt wurde (Act. 2, 22) und vor allem Glaube an seine Sendung gefordert wird: „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat" (Joh. 6, 29).

Wie der jüdisch-biblische Gottesgesandte mußte auch im Hellenismus der Gottesgesandte der Volksfrömmigkeit (θεῖος ἄνθρωπος, Männer von der Art eines Simon Magus, Dositheus, Apollonius von Tyana, Alexander von Abonoteichos usw.) seine Sendung durch Wunder legitimiert haben (P. G. Wetter, Der Sohn Gottes, 1916, S. 50. 64 f.), und es war daher nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden gegenüber notwendig, die Sendung Jesu durch den Hinweis auf seine Wunder zu beweisen. Daher heißt es im Johannesevangelium: „Diese (Zeichen) sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes" (20, 31), und die Synoptiker haben ebensogut wie dies Evangelium den Zweck, Jesus als den wahren Gottesgesandten, der das Heil bringen sollte, zu beglaubigen. Besonders ist die Auferstehung die große Beglaubigung, die die Wirklichkeit seiner göttlichen Sendung beweist, weshalb sie auch zu den Elementen der ersten Verkündigung gehörte (1. Kr. 15, 1—11;

Act. 2, 32—36) und in allen Evangelien einen breiten Platz einnimmt.

Ist aber die Wahrheit der Offenbarung in der Wirklichkeit der göttlichen Sendung Jesu begründet, dann ergibt sich, daß sie mit der Wirklichkeit seiner irdischen Existenz steht und fällt. Es ist daher auch aus diesem Grunde klar, daß der neutestamentliche Kyriosglaube die geschichtliche Existenz Jesu voraussetzt und ohne die Gewißheit derselben nicht denkbar ist. Ferner ist auch die erste Gemeinde zu Jerusalem ohne diese Gewißheit nicht denkbar. Daß aber diese Gemeinde eine solche Gewißheit besessen hat, ist bei dem geringen zeitlichen Abstand ohne die Wirklichkeit des Lebens Jesu nicht erklärlich; diese Wirklichkeit wird somit schon durch das Offenbarungsbewußtsein des Kyriosglaubens gefordert.

Wir werden dies Ergebnis dadurch zu bestätigen suchen, daß wir nachweisen, daß es auch durch die Heilsgewißheit dieses Glaubens gefordert wird, weil diese die ein für allemal vollbrachte Erlösungstat Jesu voraussetzt und daher wegen der Zeitnähe die Annahme der Wirklichkeit seines Lebens und Sterbens notwendig fordert.

Wir sahen, daß es ein Grundzug des Kyriosglaubens ist, daß Jesus aus einer irdischen Existenz mit Leiden und Tod zu der himmlischen Daseinsweise als Kyrios erhöht wurde. Zwischen diesen Existenzweisen besteht nun ein bedingtes Verhältnis, indem die Kyriosstellung als Lohn für das, was Jesus im Erdenleben tat, aufgefaßt wird. So spricht der Hebräerbrief von der Krönung Jesu mit Herrlichkeit und Ehre um des Todesleidens willen: „Doch schauen wir den, der eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt war, Jesus, um seines Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ... Denn es geziemte sich

dem, um dessen willen und durch den alles ist, da er viele Söhne zur Herrlichkeit führte, den Herzog ihres Heils durch Leiden zu vollenden" (2, 9—10). Die Vollendung ist hier äußerer Art, eine Krönung mit Herrlichkeit und Ehre, sie ist aber als Lohn für eine sittlich-religiöse Vollendung durch Gehorsam im Leiden gedacht, indem es späterhin heißt: „In den Tagen seines Fleisches hat er Bitten und Flehen mit heftigem Geschrei und Tränen vor dem, der ihn erretten konnte, gebracht und wurde auch aus seiner Angst gehört. Dadurch hat er, wiewohl er Sohn war, an seinem Leiden den Gehorsam gelernt, und nachdem er vollendet war, ist er allen, die ihm gehorchen, ein Urheber des Heils geworden, benannt von Gott ein Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks" (5, 7—10, siehe auch 7, 28). Ebenso wird in der Apokalypse die Erhöhung Jesu als Lohn für den Sieg im irdischen Dasein bezeichnet: „Wer überwindet, dem will ich verleihen, mit mir auf meinem Thron zu sitzen, wie auch ich überwunden habe und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe" (3, 21). Und Paulus sagt: „Er, der in göttlicher Gestalt war, achtete die Gottgleichheit nicht als gute Beute, nein, er entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an, trat in Menschengestalt auf und glich in seiner ganzen Haltung einem Menschen, er erniedrigte sich im Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Deswegen erhob ihn Gott zu hoher Würde und verlieh ihm den Namen über alle Namen, auf daß im Namen Jesu sich aller Knie beugen sollen bei Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen, und daß alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes des Vaters" (Phil. 2, 7—9). Hier bedeutet deswegen V. 9 um dieser Entäußerung und Erniedrigung willen, als er ein bis zum Tode am Kreuz gehorsamer Mensch wurde, und als Lohn

für diese Selbstlosigkeit und diesen Gehorsam hat er die göttliche Herrscherstellung als messianischer Kyrios und Weltheiland zur Rechten Gottes bekommen. Ohne diesen Gehorsam würde er mithin diese soteriologische Herrscherstellung nicht erhalten haben können, weshalb es sich also bei Jesus nicht einfach um ein Zurückwenden zur früheren, göttlichen Daseinsweise handelt, sondern seine Hoheitsstellung als Lohn für den Gehorsam bis zum Tode am Kreuz gedacht ist, was wiederum sagen will, daß Jesus ohne ein menschliches Dasein mit Leiden und Tod gar nicht der himmlische Kyrios sein würde, der der Gemeinde und den einzelnen Gläubigen das Heil vermittelt. Er würde ohne dies Dasein wie früher im Himmel ein göttliches Dasein geführt haben, der Heilsvermittler zur Rechten Gottes würde er aber gar nicht geworden sein, weshalb dann auch keine „Gnade des Herrn Jesus Christus", kein Sein der Gläubigen „in Christus", kein „Haupt" der Gemeinde, kein fröhlicher Dienst für Christus und keine selige Freudigkeit und Zuversicht da sein würden.

Daß aber Jesus in eben dieser Weise Gehorsam zeigen mußte, beruhte darauf, daß er zum Besten der Menschheit leiden mußte, indem er ein Sühnemittel sein sollte, durch das Gott die Welt mit sich selbst versöhnen und den Gläubigen Erlösung und ewiges Leben geben konnte.

In verschiedener Weise wird im Neuen Testament die Notwendigkeit des Todes Jesu begründet. Gleichwie dieser Tod den Juden ein Ärgernis war (1. Kr. 1, 23), so war er nach der Überlieferung anfangs auch den Jüngern Jesu schwer verständlich gewesen (Mk. 8, 31 f.). Wir finden auch, daß die Notwendigkeit seines Todes im Neuen Testament mit verschiedener Stringenz dargetan wird. In den Reden der Apostelgeschichte wird nur noch hervorgehoben, daß Christus nach

Gottes in der Schrift geoffenbartem Ratschluß gestorben ist (2, 23; 3, 18; 4, 28). Daß jedoch die Urgemeinde auch eine Beziehung des Todes Jesu zur Sünde lehrte, geht aus 1. Kr. 15, 3 hervor, wo Paulus bezeugt, daß er als Überlieferung von der Urgemeinde überkommen hat, daß Christus „für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften". Im ersten Petrusbrief wird sein Tod als sühnendes Bundesopfer gedacht, das von der Gott von den Menschen scheidenden Schuldbefleckung reinigt (1, 2; 3, 18; 2, 24). Auch nach dem Hebräerbrief ist der Tod Jesu als Opfer gedacht, durch das die Schuldbefleckung getilgt wird. Weil in der alttestamentlichen Kultusordnung die Reinigung von der durch Sündenschuld hervorgerufenen Befleckung nur durch Opferblut bewirkt werden konnte, mußte Jesus als der wahre Hohepriester sich selbst als Opfer darbringen und danach in das himmlische Heiligtum eingehen, und er hat dadurch den neuen Bund gestiftet, der die Vollendung des alten ist (9, 15—28). Die Notwendigkeit des Todes Jesu beruht im Hebräerbrief auf einer typologischen Auffassung der kultischen Einrichtungen des Alten Testaments, wonach diese, die tatsächlich die nötige Reinigung nicht bewirken konnten (9, 9—10; 10, 1—4. 11), eine schattenbildliche Vorausdarstellung der zukünftigen Güter waren (10, 1) und daher in einem neuen Bund ihre wahre Vollendung erreichen mußten.

Auch in der johanneischen Literatur ist der Tod Jesu als ein Opfer gedacht, das von der Schuldbefleckung reinigt (2. Joh. 1, 7. 9). Die Sünde bringt Tod und Verderben (Ev. 8, 21. 24; 1. Joh. 5, 16), Jesus aber ist eine Sühne für die Sünden (1. Joh. 2, 2; 4, 9), und weil er die Offenbarung Gottes und daher das Licht der Welt und die Wahrheit ist (Ev. 9, 5; 14, 6; 1. Joh. 4, 8—10), wird Heil und ewiges Leben durch gläubiges Erkennen der Wahrheit

gewonnen (Ev. 17, 3; 20, 31). Nirgends wird im Neuen Teſtament die Wahrheit und die Erkenntnis ſtärker betont als in den johanneiſchen Schriften (8, 32; 16, 13; 18, 37; 1. Joh. γινώσκειν 25 mal), das Heil wird an das ganze Leben und Wirken Jeſu als der Offenbarung Gottes geknüpft (Ev. 3, 16; 14, 9; 17, 3) und ſein Tod als der Höhepunkt ſeiner Liebesoffenbarung betrachtet (15, 13; 1. Joh. 3, 16). Gleichzeitig iſt die Notwendigkeit ſeines gewaltſamen Todes ohne nähere Begründung als mit der Tatſächlichkeit der Sünde und der Schuldbefleckung gegeben betrachtet.

Dagegen wird eine eingehende Begründung dieſer Notwendigkeit von Paulus gegeben. Sie wird von ihm aus der tatſächlichen Beſchaffenheit aller Menſchen als Sünder und dem Weſen Gottes als Liebe und Gerechtigkeit erwieſen. Um ewiges Leben zu erhalten, müſſen die Menſchen eine Gerechtigkeit beſitzen, die vor Gott gilt. Erfahrungsgemäß erreichen ſie aber dieſe nicht, indem ſie alle geſündigt haben und der Ehre bei Gott ermangeln (Rm. 3, 10—18. 23). Sie können auch dieſe Gerechtigkeit nicht durch ſich ſelbſt erreichen, da ſie als Fleiſch unter die Sünde verkauft ſind und von dieſer beherrſcht werden, ohne von dieſer Knechtſchaft loskommen zu können (7, 14. 21—24). Durch die Sünde ſind ſie wiederum ſchuldig vor Gott und ſeinem Zorn verfallen (3, 20; 4, 15; Eph. 2, 3) und müſſen daher die Strafe der Sünde, den Tod und die Verdammnis, leiden (Rm. 6, 21. 23; 2, 8—12). Weil aber Gott Liebe iſt (5, 8; 8, 32), hat er ſie aus dieſer hilfloſen und verzweifelten Lage in der Weiſe erretten können, daß er uns ſeinen eigenen Sohn ſandte, der die Straffolgen der Sünde freiwillig und ſtellvertretend auf ſich nahm. „Nun werden ſie umſonſt gerecht gemacht durch ſeine Gnade auf Grund der Erlöſung in Chriſtus Jeſus, welchen er als ein Sühnemittel durch den Glauben

in seinem Blute öffentlich hingestellt hat, und zwar zum Erweise seiner Gerechtigkeit von wegen des Hingehenlassens der Sünden, die früher in den Zeiten der Geduld Gottes begangen worden waren, um seine Gerechtigkeit in der Gegenwart zu erweisen, so daß er selber gerecht ist und gerecht macht den, der im Glauben an Jesus wurzelt" (3, 22—26). Weil Jesus ein solches Sühnemittel geworden ist, ist die Welt mit Gott versöhnt worden, so daß nun diese Verkündigung lauten kann: Laßt euch mit Gott versöhnen! — Dies alles ist die Wirkung und Folge davon, daß Gott „den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht hat, damit wir in ihm eine Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt" (2. Kr. 5, 19—21; Gl. 3, 13). Und mit dieser Erlösung aus der Schuld der Sünde ist auch die Erlösung aus der Macht derselben gegeben, indem die Sünde zur Machtlosigkeit verurteilt worden ist, weil die hinter ihr stehenden, wegen der Sündenschuld herrschenden Gewalten überwältigt und ihrer Macht beraubt worden sind, und diese Erlösung wird bei allen verwirklicht, die an Jesus Christus als Erlöser glauben (Rm. 8, 1—11; Kl. 2, 15; 2. Kr. 5, 17).

Zurückschauend sehen wir, daß überall die Notwendigkeit des Todes Jesu entweder vorausgesetzt oder direkt gelehrt wird. Nach den Reden der Apostelgeschichte ist sein Tod nach dem Ratschlusse Gottes geschehen, bei Petrus und Johannes wurde er in notwendige Beziehung zur Schuldbefleckung der Menschen gesetzt, ein Gesichtspunkt, der im Hebräerbrief breit ausgeführt wurde, wozu kommt, daß bei Johannes auch der dominierende Gesichtspunkt der Offenbarung Gottes die Notwendigkeit des Lebens und Sterbens Jesu einleuchtend macht.

Nirgends wurde aber die Notwendigkeit des Todes Jesu so zwingend wie bei Paulus dargelegt, der sie aus dem

Gottesbegriff und dem empirischen Wesen des Menschen ableitete. Die ganze Welt ist schuldig und liegt hilflos in der Macht des Bösen. Sich selbst überlassen wäre sie unrettbar dem ewigen Tode verfallen, und nur eins konnte sie erretten: die freiwillige, stellvertretende Hingabe in den Tod, womit die Grundlage des ganzen Heils gegeben wurde. Ohne das stellvertretende Sterben Jesu keine Versöhnung mit Gott, keine Errettung aus der Macht der Sünde und keine Hoffnung auf ewige Seligkeit, sondern nur Schuld und Strafe, Tod und Verdammnis! Allerdings ist Gott Liebe, er konnte aber ohne die Erlösertat Jesu keine Gnade zeigen und hat ihn daher als Heiland und Erlöser zur Erde gesandt. Auf dem Leben, Leiden und Sterben Jesu liegt daher ein überaus großes Gewicht. Allerdings hat auch seine Auferstehung Bedeutung: „Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, so seid ihr noch immer in euren Sünden" (1. Kr. 15, 17). Hier kommt aber die Auferstehung Jesu deutlich als göttliche Anerkennung des Heilswertes dieses Todes in Betracht (siehe V. 3), denn ohne die Auferstehung wäre dieser nicht ein Erlösertod, sondern ein gewöhnlicher Verbrechertod gewesen. Daher ist auch nach dieser Stelle klar, daß der Glaube der Christen an Versöhnung und Gerechtigkeit ohne die Wirklichkeit des Leidens und Sterbens Jesu ganz unbegründet und daher Einbildung und Traum wäre. Um so große Dinge ginge es, wenn die geschichtliche Existenz Jesu angezweifelt würde.

Nun kann allerdings hiergegen geltend gemacht werden, daß Paulus immer neue Erfahrungen von der Kraft des himmlischen Kyrios Christos machte, da dieser ihm immer aufs neue Hilfe, Frieden und Freude gab (2. Kr. 12, 9), und es fragt sich daher, ob nicht diese Erfahrungen den Glauben des Paulus an den himmlischen Herrn auch ohne

die Gewißheit seiner irdischen Existenz tragen könnten. Wir sahen im ersten Kapitel, daß sich Paulus ἐν Χριστῷ wußte, weil er sein Leben von dem himmlischen Herrn erfüllt und getragen fühlte. Es wird gern geltend gemacht, daß wir in diesem ἐν Χριστῷ eine hellenistisch-mystische Betrachtungsweise haben, die sich stark von der jüdisch-eschatologischen abhebt. Es ist aber bezeichnend, daß Christus auch in dieser Verbindung als der Gekreuzigte und Auferstandene in Betracht kommt. So bedeutet „in Christus" an Stellen wie 2. Kr. 5, 17; Rm. 6, 11; 8, 1 dem Zusammenhang zufolge offenbar ein Sein in demjenigen Christus, der für alle am Kreuz starb und danach auferstand, und wenn von einem Gekreuzigtsein mit Christus gesprochen wird (Gl. 2, 19; 6, 14; Rm. 6, 2f.), so zeigt auch dies, daß diese Betrachtungsweise den Tod Jesu als geschichtliche Tatsache voraussetzt. Es heißt auch geradezu, daß dies Leben „in Christus" ein Leben im Glauben an den Gekreuzigten ist: „Ich bin mit Christus gekreuzigt: ich selbst lebe gar nicht mehr, sondern Christus lebt in mir. Was ich aber jetzt im Fleisch lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich gegeben hat" (Gl. 2, 20; siehe auch Kl. 2. 12; 2. Kr. 5, 17). Hier sehen wir, daß auch die mehr mystische Betrachtungsweise des Paulus von dem Glauben an die Selbsthingabe Jesu getragen ist. Das ganze Leben des Apostels als Christen ist von diesem Glauben bedingt, mithin auch die täglichen Erfahrungen der Gnade und Kraft, und wenn die Selbsthingabe Jesu am Kreuz Einbildung und Traum wäre, würde dieser Glaube und damit das Christenleben des Apostels unmöglich sein. Daher setzt nicht nur die jüdisch-eschatologische, sondern auch diese mehr hellenistisch-mystisch lautende Betrachtungsweise die Tatsache des Lebens und des Todes Jesu voraus und ist ohne diese nicht denkbar.

Wir sehen somit, daß sowohl die Heilsgewißheit als das Kraftgefühl des Kyriosglaubens mit der Überzeugung von der Wirklichkeit des irdischen Lebens Jesu unlösbar verbunden ist. Und das so geartete Wirklichkeitsbewußtsein ist für den entwickelten Kyriosglauben so wesentlich, daß dieser mit der Wirklichkeit des Lebens und des Todes Jesu steht und fällt.

Als Gewißheit einer geschichtlich nachweisbaren Tatsache will dies Wirklichkeitsbewußtsein nicht durch logische Schlußfolgerung gewonnen worden sein. Wir kennen auch keine Vorstellung, aus der es durch Schlußfolgerung entstanden sein könnte, und es hilft auch nichts, auf eine uns unbekannte, vorchristliche Christologie, die Paulus gekannt haben soll, zurückzufallen (siehe Gunkel a. a. O. S. 90 f.). So lange wir eine solche nicht kennen, können wir sie auch nicht zur Erklärung verwenden, und es wird auch zwischen einer solchen Christologie und der Überzeugung von der irdischen Wirklichkeit der Christusgestalt immer ein Sprung sein, der unerklärlich bleibt. Diese Überzeugung kann daher auch nicht aus dem jüdischen Glauben an ein präexistentes, göttliches Wesen wie den Menschensohn erklärt werden (die Bilderreden des Henoch, 4. Esra). Denn dieser war Glaube an ein himmlisches Wesen, das zukünftig einst der Erretter der Welt werden sollte, nicht aber Glaube an einen Erretter, der diese schon jetzt errettet hat und daher schon nun der Weltheiland ist. Das letzte ist Christentum, das erste Judentum. Auch das Christentum ist Glaube an die ewige Existenz eines himmlischen Wesens, vor allem aber Glaube an eine zum Kyrios erhöhte Persönlichkeit, die dies durch eine schon vollbrachte Erlösertat geworden ist. Nach dem Johannesevangelium ist Jesus am Kreuz mit dem Worte: „Es ist vollbracht!“ gestorben (19, 30), und man versteht das Christentum nicht, wenn man nicht dies Wort als einen

Grundgedanken der neuen Religion ansieht und diese daher nicht nur ein zukünftiges, sondern auch ein schon gegenwärtiges Heil verkündigen läßt. „Wenn Gott für uns ist, wer sollte da wider uns sein? Hat er doch seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern für uns alle dahingegeben: wie sollte er uns da nicht zugleich mit ihm alles schenken?" (Rm. 8, 31—32). Allerdings gibt es auch für den Christen eine Hoffnung auf die Zukunft (8, 24), diese letzte gibt aber nur die volle Entfaltung des schon in der Gegenwart gegebenen Gnadenstandes. „Sind wir Kinder, dann sind wir auch Erben, und zwar Erben Gottes und Miterben Christi" (8, 17), und diese Erbschaft kann uns niemand rauben. „Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben . . . uns jemals wird scheiden können von der Liebe Gottes in Christus Jesus, unserm Herrn" (8, 38—39). Dies ist Christentum, und dieses setzt daher notwendig die auf der Erde ein für allemal vollbrachte Erlösertat voraus.

Mit dieser Gewißheit der Erlösertat Jesu ist auch die Überzeugung von der Notwendigkeit des Todes Jesu gegeben. Auch diese Idee der Notwendigkeit des gewaltsamen Todes läßt sich nicht aus einer fertig vorliegenden Vorstellung erklären. So liegt es nicht nahe, diese Idee durch Einwirkung von Jes. 52, 13—53, 12 zu erklären, da die dort erwähnten Leiden von den Juden nicht auf den Messias bezogen wurden, und wir gesehen haben, daß dies Schriftstück bei den ersten Christen keine besonders große Rolle gespielt zu haben scheint (S. 43). Dagegen sahen wir, daß diese Idee aus dem eigentümlichen Begriff des Paulus von Gott und dem empirischen Wesen des Menschen erklärt werden kann (S. 51). Diese Begriffe lagen aber Paulus nicht vor seiner Bekehrung fertig vor, sondern sie werden vor allem im Erlebnis bei Damaskus eine unentbehrliche Grundlage gehabt

haben. War ihm früher der Tod Jesu das große Ärgernis gewesen, so wurde ihm nun klar, daß er kein Verbrechertod, sondern im Gegenteil der Tod eines Gerechten war und daher als göttliche Gnadenveranstaltung, die auch Paulus helfen konnte und sollte, betrachtet werden mußte (siehe hierüber auch Johs. Weiß, Urchristentum, 1917, S. 140). Das innere Elend war dem Paulus eine unleugbare Tatsache, und nur eine ebenso unleugbare Tatsache konnte ihm aus seiner Seelennot heraushelfen (Rm. 7, 14—25). Hier genügte keine Idee und keine Spekulation, sondern nur Wirklichkeit und Erlebnis, und was er bei Damaskus erlebte, war ihm ein Beweis dafür, daß derjenige Jesus, der tatsächlich auf Erden eines gewaltsamen Todes gestorben war, nun der erhöhte Kyrios ist, der sich wegen der vollbrachten Erlösertat auch seiner erbarmte.

Es wäre eine unhaltbare Annahme, daß die Erscheinung des Erhöhten bei Damaskus schon an und für sich genügte, um den Glauben des Paulus zu tragen. Wie konnte Paulus sicher sein, daß dieser Erscheinung auch eine Wirklichkeit entsprach? Er wußte, daß auch der Satan sich in einen Engel des Lichtes verwandeln konnte (2. Kr. 11, 14), wie konnte er dann gewiß sein, daß hier keine teuflische Vorspiegelung stattgefunden habe? Es war in der Tat auch etwas ganz Unglaubliches, daß ihm mitten in der Verfolgung die Gnade des himmlischen Kyrios zuteil geworden war. Wir sehen auch aus Act. 12, 9, daß zwischen der Wirklichkeit und einem Gesicht gesondert werden konnte. Paulus mußte daher ein überaus großes Gewicht darauf legen, daß dieser Herr wirklich auf Erden gelebt und diesen Tod für Sünder erlitten hatte.

Und auch wenn die Notwendigkeit des Todes Jesu nicht so betont wird wie bei Paulus, setzt sie notwendig die Tat-

sächlichkeit dieses Todes voraus. Wir sahen, daß die Gemeinde vor Paulus den Tod Jesu als in dem Sinn notwendig ansah, daß er nach Gottes in der Schrift geoffenbarten Ratschluß geschehen sein mußte, während dagegen hier die tiefere Einsicht in die innere Notwendigkeit seines Todes gefehlt zu haben scheint und man wohl wegen des jüdischen Anstoßes am Kreuze vielfach auch Jesus als den Heiland mehr trotz seines Todes als auf Grund desselben aufgefaßt haben wird. Dann ist aber klar, daß man sich nur wegen der Tatsächlichkeit dieses Todes mit demselben gedankenmäßig beschäftigt hat, indem der Glaube an einen am Kreuz gestorbenen Messias dem jüdischen Empfinden ein Widersinn in sich war und daher notwendig eine Rechtfertigung irgendeiner Art erfordern mußte. Somit setzt auch die ursprüngliche, mehr unentwickelte Auffassung der Notwendigkeit des Todes Jesu die Wirklichkeit dieses Todes voraus, und wir werden daher auch durch diese Auffassung notwendig zur Annahme der Wirklichkeit desselben geführt.

Mit dem geschilderten Wirklichkeitsbewußtsein des Kyriosglaubens war weiter die Gewißheit gegeben, daß jedermann der Wirklichkeit des Lebens Jesu gewiß werden konnte. Es wurde zu diesem Zweck auf eine von Zeugen herrührende Überlieferung hingewiesen (1. Kr. 15, 1—10; 11, 23—26), und eine solche hat in den Evangelien einen volltönenden Ausdruck gefunden. Übrigens wird überall im Neuen Testament die Wirklichkeit des Lebens Jesu als eine unleugbare Tatsache, über die sich jeder vergewissern konnte, vorausgesetzt (Act. 2, 22—24; 3, 13—15; 4, 27—28), und wir finden keine einzige Spur davon, daß diese Tatsache bestritten worden ist und daher bewiesen werden mußte. Und doch wäre kein Einwand gegen das Christentum tödlicher gewesen als die Behauptung, daß Jesus von Nazareth

nie existiert habe. Was dagegen bestritten wurde, war das christliche Verständnis dieser Tatsache und ihrer näheren Umstände; die Apologetik der Gemeinde ist daher in den Evangelien darauf gerichtet, dies Verständnis zu erhärten, nicht dagegen die Wirklichkeit des Lebens Jesu zu beweisen (Joh. 20, 30—31).

Es ist weiter auch klar, daß die neutestamentlichen Verfasser das größte Interesse daran haben mußten, sich von der Zuverlässigkeit der Tradition zu überzeugen. Und unter diesen Männern gibt es jedenfalls einen, nämlich Paulus, der eine solche Vergewisserung nicht nur durch die Tradition, sondern auch durch selbständige Untersuchung erhalten konnte. Es ist einfach undenkbar, daß ein Mann wie Paulus so viel auf der irdischen Existenz Jesu aufgebaut haben sollte, ohne sich von ihrer Realität aus erster Hand zu vergewissern. Er hätte die beste Gelegenheit gehabt, die Sache zu untersuchen, da er zu derselben Zeit wie Jesus lebte und als Jude die palästinensischen Verhältnisse genau kannte. Wie will man erklären, daß eine so tiefgehende Persönlichkeit wie Paulus an die Hingabe Jesu in den Tod geglaubt habe, ohne sich, wenn ihm diese nicht schon früher als unleugbare Tatsache feststand, danach gründlich zu erkundigen, ob dieser Tod wirklich auch stattgefunden habe? Es war ja eine bestimmte geschichtliche Person, die so gestorben war, ein Sohn Davids, Jesus von Nazareth, der in Jerusalem verraten und gekreuzigt wurde und daselbst noch einen Bruder Jakobus hatte (Rm. 1, 3; 1. Kr. 11, 23; Gl. 1, 19; 3, 1). Dies alles konnte zur Zeit des Paulus jederzeit kontrolliert werden, nicht zum mindesten von ihm selbst bei seinen wiederholten Besuchen in Jerusalem (Gl. 1, 11—2, 10), und er bezeugt auch ausdrücklich, daß er hier drei Jahre nach seiner Bekehrung den Apostel Petrus kennen gelernt und Jakobus

gesehen hat, indem er hinzufügt: „Was ich euch schreibe, siehe vor Gottes Angesicht versichere ich, daß ich nicht lüge“ (1, 18—20). Nirgends finden wir auch bei Paulus die mindeste Andeutung davon, daß jemand die irdische Existenz Jesu irgendwie bezweifelt hat, und daß es ihm demzufolge daran liegt, sie zu konstatieren, sondern er spricht ganz unbefangen von derselben als etwas, das von allen kontrolliert werden konnte und daher selbsteinleuchtend war. Und wenn er dies bei der geschilderten religiösen Bedeutung des Todesleidens Jesu tut, ist dies ein Beweis dafür, daß er die Geschichtlichkeit seines Daseins unwidersprechlich wahr fand. Somit sehen wir, daß die Tatsache des neutestamentlichen Kyriosglaubens uns durch Paulus notwendig zur Annahme der geschichtlichen Existenz Jesu führt.

Wir haben bei unsrer Untersuchung bis jetzt von der viel umstrittenen Stelle 2. Kr. 5, 16 abgesehen, weil die Auslegung derselben zum Teil unsicher ist. Es heißt hier: „So kennen wir von jetzt ab niemand mehr nach dem Fleische; wenn wir auch Christus nach dem Fleische gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr so.“ Das Wort ἡμεῖς steht betont im Gegensatz zu anderen Christen, die den angegebenen Grundsatz nicht befolgen und sich äußerer Dinge und nicht der rechten Herzensverfassung rühmen (V. 12). Es handelt sich mithin hier um eine Kenntnis Jesu, deren sich die Gegner rühmten, und dies kann nur eine persönliche Kenntnis sein. Es kann nicht eine Kenntnis der irdischen Umstände Jesu überhaupt sein, da eine solche nichts für die Gegner Eigentümliches war, dessen sie sich rühmen konnten. Es kann auch nicht an eine judenchristliche Auffassung der Messianität Jesu nach der Bekehrung des Paulus gedacht sein. Daß nämlich Paulus einst einen judenchristlichen Standpunkt vertreten haben sollte, steht im

Widerspruch zu Gl. 1, 15f. und dem *νῦν* und *ἀπὸ τοῦ νῦν* an unsrer Stelle, das auf das Moment der Bekehrung hinweist (siehe V. 14), und Paulus würde sich einer solchen Anschauung nicht rühmen können. Man kann auch nicht den Bedingungssatz in irrealem Sinne (= selbst wenn wir gekannt hätten) nehmen, da dies nicht zum Vordersatz paßt, wo von einem Tatbestand gesprochen wird. Ebenso muß abgewiesen werden, daß *Χριστός* den Messiasbegriff als solchen bezeichne, da ja der Kontext unbedingt auf den wirklichen Christus hinweist (V. 14. 15. 17).

Das Wort „kennen" muß an allen drei Stellen des Verses denselben Sinn haben, da sonst die Korrespondenz der Aussagen gestört wird. Dasselbe gilt dem Ausdruck *κατὰ σάρκα*, der wegen der Wortstellung am besten zum Verbum in der Bedeutung in irdisch-menschlicher Weise, also durch Hören und Sehen, genommen wird. Paulus sagt also, daß auch er wie die Gegner den irdischen Jesus nicht nur durch Hörensagen, sondern durch persönliches Sehen und Hören kennen gelernt hat. Nachdem er aber bei der Bekehrung sowohl Jesus als die Menschen in einem ganz neuen Licht zu sehen gelernt hat (V. 14), sieht er dies Kennen als ein Nicht-Kennen an, ein Verhalten, das der Aussage Jesu von den rechten Verwandten entspricht (Mk. 3, 35). Das Nicht-Kennen muß also cum grano salis verstanden werden, da ein Gekanntsein an und für sich nicht geändert werden kann, sondern immer ein Gekanntsein bleibt. Es ist aber eine Kenntnis, auf die er kein Gewicht mehr legt, und es ist für uns bedeutsam, daß durch diese Aussage nicht ein theoretisches Kennen der Lebensumstände Jesu verneint wird, sondern nur die Bedeutungslosigkeit einer persönlichen Kenntnis des irdischen Jesus ausgesprochen wird. Das Gegenteil würde dem Umstand

widersprechen, daß Paulus eben den Tod Jesu erwähnt und betont hat, gleichwie er anderswo hervorhebt, daß Jesus unter dem Gesetz geboren ward (Gl. 4, 4).

Somit sehen wir, daß auch die Stelle 2. Kr. 5, 16 die irdische Existenz Jesu voraussetzt, ja, daß sie diese bezeugt. Allerdings kann gegen die ganze auf Paulus fußende Beweisführung geltend gemacht werden, daß sie mit der traditionellen Ansicht von der Echtheit der paulinischen Hauptbriefe rechnet, und man wird darauf hinweisen können, daß nicht einmal diese (Rm., 1. u. 2. Kr. und Gl.) von allen als echt anerkannt werden, indem z. B. radikale holländische Theologen sie dem zweiten Jahrhundert zuweisen. Es ist aber nicht schwer zu sehen, daß diese letzte Ansicht nicht stichhaltig ist. Man wird ihr gegenüber mit Recht geltend machen können, daß noch niemand vermocht hat, die Entstehung der paulinischen Hauptbriefe im zweiten Jahrhundert begreiflich zu machen. Wir kennen aus sicheren Zeugnissen die christlichen Interessen dieses Jahrhunderts und können daher mit Recht sagen, daß diese Briefe Dinge behandeln, die dann niemand mehr ernstlich beschäftigt hätten und auch nicht mehr recht verständlich gewesen wären. So wird im Römer- und Galaterbrief die Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben ohne Gesetzeswerke als eine brennende Frage behandelt, was zu der Mitte des ersten Jahrhunderts und nicht zum zweiten paßt. Die Briefe sprechen vielfach eine Sprache der rabbinischen Schulweisheit, die man im zweiten Jahrhundert kaum mehr recht verstand, sie sind jüdisch-eschatologisch gefärbt und vertreten den ganz ungriechischen Gedanken der Auferstehung des Leibes (Rm. 8, 11; 1. Kr. 15), und sie fordern als Verfasser eine eigenartige und bedeutende Persönlichkeit, die zu einer Zeit, da sich Männer wie Justin namhaft machten, kaum anonym und im Dunkel bleiben

konnte. Sie haben dazu auch einen so frischen und lebendigen, persönlichen und konkreten Charakter, daß eine Fälschung ein Rätsel sein würde. Sowohl aus diesen Gründen als wegen der äußeren Bezeugung wird man an der Echtheit der paulinischen Hauptbriefe festhalten müssen.

Sind aber diese echt, müssen sie für das gelten, was sie sind, und von Interpolationen darf nur dann die Rede sein, wenn solche nach gewöhnlichen literarkritischen Grundsätzen einleuchtend sind. Dagegen ist es unstatthaft, mit den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu gerade die Stellen, in denen Paulus vom historischen Jesus spricht, als Interpolationen tilgen zu wollen oder den Ausdruck „Brüder des Herrn" (1. Kr. 9, 5; Gl. 1, 19) gegen den vom Zusammenhang geforderten Sinn zu Sektenbrüdern umzuwandeln (Drews a. a. O. S. 124 f.).

Es steht somit fest, daß das Wirklichkeitsbewußtsein des neutestamentlichen Kyriosglaubens uns durch Paulus notwendig zu der Annahme führt, daß Jesus wirklich existiert hat.

Es wird auch dies Wirklichkeitsbewußtsein gewesen sein, das vor allem die Werbekraft dieses Glaubens erklärt, da diese nicht zum mindesten darin begründet sein wird, daß in dieser Religion im Gegensatz zu den Mythen und den Mysterien von einem Menschen erzählt wurde, der der wirklichen Geschichte angehörte, eben erst unter noch kontrollierbaren Umständen gelebt hatte und ein für allemal für die Menschen gestorben war.

2. Der Kyriosglaube und der Heilswille Jesu.

Mit der Gewißheit der Wirklichkeit des Lebens und des Todes Jesu war dem Kyriosglauben auch die Überzeugung von dem Heilswert seiner Gottesoffenbarung und seiner

Lebenshingabe gegeben. Es war alles nach dem Ratschluß Gottes zum Heil der Menschen geschehen, und weil er den Heilswillen Gottes in endgültiger Weise geoffenbart und vollzogen hat, ist er der Heiland gewesen (σωτήρ, Phil. 3, 20; Eph. 5, 23; 2. Tm. 1, 10; Tt. 1, 4; 2, 13; 3, 6; Joh. 4, 42; 1. Joh. 4, 14; Act. 5, 31; 13, 23; 2. Pt. 1, 1. 11; 2, 20; 3, 2. 18). Es fragt sich nun, ob die christliche Gemeinde ihn hierzu nur gemacht hat, oder ob er auch selbst der Heiland hat sein wollen. Indem wir dies vom Kyriosglauben aus festzustellen suchen, werden wir zuerst den Umstand betrachten, daß die Jünger Jesu nach seinem Tode die Gottesherrschaft als an seine Person gebunden gedacht haben. Sodann werden wir nachzuweisen suchen, daß die Tatsache des Kyriosglaubens nicht nur die Wirklichkeit der irdischen Existenz Jesu, sondern auch diejenige eines Charakterbildes, das mit einem Heilandsbewußtsein organisch verbunden ist, notwendig fordert.

a) Die Gebundenheit der Gottesherrschaft an die Person Jesu.

Die Gebundenheit des Heils an Jesus ist einerseits eine geschichtliche, indem das Heil durch seine Selbsthingabe um der Sünde willen und durch seine Offenbarung Gottes ein für allemal vermittelt worden ist und nur durch den Glauben an seine Sendung ergriffen werden kann. Anderseits aber ist die Gebundenheit übergeschichtlicher Art, indem Jesus nicht nur durch sein irdisches Wirken ein für allemal den Grund zum Heil gelegt hat, sondern es auch nach seinem Tode in wirksamer Weise durchführt und endgültig vollzieht. Er ist ja der wirksame Kyrios zur Rechten Gottes, er sendet seinen Geist, er folgt den Seinigen bis zum Ende der Welt, und er soll mit den Wolken des Himmels zurückkommen,

um Lebendige und Tote zu richten und dadurch das Heil endgültig zu vollenden. Wir sahen im ersten Kapitel, daß dies alles ein wesentlicher Grundzug des Kyriosbildes ist, und diesen Glauben an eine übergeschichtliche Gebundenheit des Heils an die Person Jesu werden auch die ältesten Christen und daher auch die Gemeinde zu Jerusalem und die Jünger Jesu geteilt haben. Dafür spricht der Umstand, daß wir nichts von einem christologischen Gegensatz zwischen Paulus und der Urgemeinde hören, obwohl ein solcher seinen judaistischen Gegnern ein willkommener Angriffspunkt sein mußte, und zwar um so eher, als seine Christologie nach Rm. 10, 12—13 offenbar mit seiner universalistischen Tendenz zusammenhing. Es heißt nämlich hier: „Denn die Schrift sagt: ‚Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zu schanden werden.' Denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Griechen: einer und derselbe ist Herr über alle und spendet seinen Reichtum an alle, die ihn anrufen, denn ‚jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden'." Hier muß der Herr wegen der Beziehung auf V. 9 Jesus sein, und es wird gesagt, daß es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen in bezug auf den Heilsweg gibt, weil einer und derselbe der Herr über alle ist und als solcher hoch erhaben über nationale Unterschiede und reich genug für alle, die ihn anrufen, dasteht. Deutlich ist hier das Vorrecht Israels ausgeschlossen und auf einen Universalismus des Heils aus der Hoheitsstellung Jesu als Herrn geschlossen worden. Dann ist aber auch klar, daß die Christologie des Paulus seinen judaistischen Gegnern ein willkommener Angriffspunkt hätte sein müssen, wenn sie von diesen als eine von derjenigen der Urgemeinde verschiedene gefühlt worden wäre, und wenn keine einzige Spur eines solchen

Angriffs vorliegt, wird dies zeigen, daß ein solches Gefühl nicht vorhanden war.

Ferner sprechen für die Annahme eines in der Urgemeinde vorhandenen Glaubens an die übergeschichtliche Gebundenheit des Heils an die Person Jesu auch die Aussagen des Paulus 1. Kr. 15, 3—11 und Gl. 2, 6—10.

An der ersten Stelle sagt Paulus, daß die Leser durch das von ihm verkündigte Evangelium selig werden, wenn sie es in der Form festhalten, in der es ihnen verkündigt wurde (*τίνι λόγῳ* mit welcher Rede, Ausdrucksweise, V. 2), und er bezeugt ausdrücklich, daß er dies Evangelium durch Überlieferung erhalten hat, und daß die anderen Apostel eben dasselbe Evangelium verkünden (V. 1 u. 11). Paulus ist sich mithin dessen bewußt, daß er dieselbe Botschaft von dem für unsere Sünde gekreuzigten und sodann auferstandenen Christus, und zwar in derselben Form wie die anderen Apostel, verkündigt hat, und ein Gegensatz, der bei diesen die Verneinung der übergeschichtlichen Bedeutung Jesu wäre (siehe Rm. 8, 34), ist damit ausgeschlossen. An der anderen Stelle Gl. 2, 6—10 sagt Paulus, daß die Führer der Urgemeinde, nachdem er ihnen sein Evangelium vorgelegt hatte, ihm nichts auferlegt haben, und daß Jakobus, Kephas und Johannes, die als die Säulen galten, ihm und Barnabas die Hand der Gemeinschaft gaben. Dies wäre aber unmöglich gewesen, wenn das Gefühl eines christologischen Gegensatzes zwischen Paulus und der Urgemeinde bei diesen Männern vorhanden gewesen wäre.

Ferner wird die erwähnte Annahme, daß schon die Urgemeinde den Glauben an die übergeschichtliche Gebundenheit des Heils an die Person Jesu besessen habe, durch das alte Quellenmaterial bestätigt, das in der Apostelgeschichte Kap. 1—3; 9, 31—11, 18 zugrunde zu liegen scheint. Wir

haben hier Ausdrucksweisen und Vorstellungen, die auf ein frühes Stadium hinweisen, so z. B. wenn die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes mit seiner Auferstehung zusammenzufallen und er durch die Erhöhung der Messias geworden zu sein scheint (2, 32—33. 36), oder wenn er „der Knecht Gottes" genannt wird und die Bekehrung Israels die Voraussetzung für die Erlösung der Menschheit ist (3, 13. 26; 3, 25 f.; siehe 4, 27. 30). Offenbar haben wir hier ein Quellenmaterial, das judenchristliche Traditionen wiedergibt und daher die Anschauungen der Urgemeinde beleuchtet, und es hat für uns Interesse, daß auch diese Traditionen bezeugen, daß schon die Urgemeinde zu Jerusalem den Glauben an die übergeschichtliche Gebundenheit des Heils an die Person Jesu geteilt hat (2, 32—36; 3, 20—21; 10, 42—43).

Es ist eine sehr bedeutungsvolle Sache, daß die Urgemeinde und damit die ersten Jünger diesen Glauben besaßen, weil dann von diesem aus Rückschlüsse auf den Eindruck Jesu auf die Jünger gezogen werden können. Das Heil kommt nämlich nach jüdischer Anschauung mit der Herrschaft Gottes, und es läßt sich nicht einsehen, weshalb es für die Jünger nötig sein sollte, die Vollendung dieser Herrschaft in dieser Weise an die Person Jesu zu knüpfen, wenn sie nicht auch vor seinem Tode dies tun zu müssen geglaubt hätten. Mit Recht hat Johs. Weiß darauf aufmerksam gemacht, daß die Gottesherrschaft, auf die sie hofften, an und für sich auch ohne eine menschliche Mittlerpersönlichkeit durchaus denkbar war, und daß die Gebundenheit der Herrschaft an die Person Jesu nach seinem Tode daher notwendig auf eine entsprechende Gebundenheit auch vor diesem zurückweist (Das Problem der Entstehung des Christentums, Archiv f. Religionsw. 1913, S. 456 f.). Beides wird sicher richtig sein. Im Spätjudentum liegt ein so

ſtarkes Gewicht auf dem wunderbaren Eingreifen Gottes bei der Errichtung der Herrſchaft, daß der Meſſias oft beinahe überflüſſig wurde und daher in großen Teilen der apokalyptiſchen Literatur auch nicht erwähnt wird (Jub., Aſſ. Moſis, 1. Hen. 1—36, die Wochenviſion und die Paränesen desſelben Buches, 2. Hen.), während er in anderen Quellen eine ganz untergeordnete Rolle ſpielt (1. Hen. 90, 38; 2. Bar. 29, 3; 30, 1; 4. Esr. 7, 28f.; Sibyll. 3. 652—655; Philo, De praem. et poen. 16). Und in betreff des anderen Punktes muß geſagt werden, daß die Erſcheinungen Jeſu nach ſeinem Tode den Glauben an ſeine Perſon nicht hätten tragen können, wenn ſie nicht die Beſtätigung deſſen waren, was die Jünger früher von ihm geglaubt hatten, nämlich daß er der Heiland war. Dieſe Offenbarungen ſagten ihnen, daß Jeſus trotz ſeines ſchimpflichen Todes dennoch der Heiland iſt, an den ſie geglaubt hatten (Ap. 2, 32—36; Lk. 24, 21). Hätten die Erſcheinungen dagegen etwas völlig Neues geſchaffen, das in dem früher von Jeſus empfangenen Eindruck keine Anknüpfung hatte, würde der neue Glaube im Bewußtſein der Jünger mit einer auf die Dauer unhaltbaren inneren Unwahrheit belaſtet worden ſein, die den Freimut dieſes Glaubens lähmen mußte. Hierzu kommt, daß nach dem früher Geſagten (S. 57) die Offenbarungen ja Täuſchungen ſein konnten. Wenn daher die Zeit der Erſcheinungen vorbei war (Ap. 1, 3), und der Widerſtand der Welt gewaltſam wurde, wie ſollte dann der Glaube an Jeſus als den Heiland feſtgehalten werden können, wenn er nicht auch in dem Eindruck, den Jeſus vor ſeinem Tode auf die Jünger in betreff ſeines Selbſtbewußtſeins gemacht hatte, feſt begründet war?

Wir kommen daher zu dem Ergebnis, daß die Jünger Jeſus ſo verſtanden haben müſſen, daß er der Heiland ſo-

wohl sein konnte als wollte. Er wird den Eindruck gemacht haben, daß er der Heiland sein konnte. Es wird im Johannesevangelium von ihm erzählt, daß er einmal sagte: „Wer von euch kann mir Sünde nachweisen?" (8, 46) und ein solcher Eindruck wird eine unentbehrliche Voraussetzung dafür gewesen sein, daß man Jesus allen anderen als den Heiland hat gegenüberstellen können. Ohne einen solchen Eindruck würde die Würdigung Jesu als Heiland bei den Jüngern ein Gefühl der inneren Unwahrheit hinterlassen haben, weil sie wußten, daß sie mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmte. Wenn er wie alle anderen nur ein suchender Mensch wäre, der für sich selbst um Vergebung bat und einen Kampf, um Frieden mit Gott zu bekommen, kämpfen mußte, würde es allen, die sich über diese Tatsache vergewissern konnten, schwer, ja unmöglich sein, ihm die absolute Sonderstellung als Heiland allen andern Menschen gegenüber zuerteilen zu können.

Andrerseits genügt der Eindruck des Vollkommenen nicht, um den Heilandsglauben der Jünger Jesu zu erklären, sondern er muß den Eindruck gemacht haben, daß er der Heiland nicht nur sein konnte, sondern auch sein wollte. Er muß auch selbst in eigentümlicher Weise das Heil an seine Person geknüpft haben, sonst erklärt sich nicht, daß dies fortdauernd fest an seine Person gebunden worden ist. Auch der Täufer Johannes hat einen überwältigenden Eindruck gemacht, und auch er hat die Herrschaft Gottes verkündigt. Diese ist aber nach seinem Tode nicht an seine Person gebunden worden, sondern seine Jünger werden die Herrschaft erwartet haben, ohne damit den Täufer zu verknüpfen, und der Grund dafür wird vor allem in dem Umstand liegen, daß dieser selbst die Herrschaft nicht mit seiner Person verband, indem er nicht der Heiland, sondern höchstens der

Vorläufer eines solchen sein wollte, weswegen es auch niemand einfiel, ihn zum Heiland zu machen.

Haben aber die Jünger Jesus so verstanden, daß er der Heiland sein wollte, dann wird er auch selbst willentlich zu dieser Einschätzung Veranlassung gegeben haben. Es läßt sich nicht denken, daß er diese Einschätzung gekannt und die Jünger in diesem Punkte in einem Irrtum sollte leben lassen haben. Dazu war die Frage zu wichtig, ob sie ihn selbst als den Heiland ansehen oder einen anderen als einen solchen erwarten sollten. Wenn sie daher das erwähnte Verständnis seiner Person bekommen haben, wird dies darin begründet sein, daß er selbst diese Einschätzung seiner Person seitens der Jünger gebilligt hat, weil er auch selbst der Heiland sein wollte.

Somit spricht die Überzeugung der Jünger von der Gebundenheit der Gottesherrschaft an die Person Jesu bestimmt für die Annahme, daß Jesus ein Heilandsbewußtsein besessen hat. Und diese Annahme kann durch den Hinweis auf das von dem entwickelten Kyriosglauben geforderte Charakterbild Jesu bestätigt werden.

b) Das Charakterbild Jesu und das Heilandsbewußtsein.

Die Erlösung der Welt war, wie wir sahen, nach dem Kyriosglauben nicht durch göttliche Fügung in der Weise geschehen, daß Jesus durch bloßes Geschick ohne sein Wissen und Wollen Erlöser geworden ist. Sie ist im Gegenteil eine bewußte und freie Tat, wodurch sich Jesus gehorsam dem Ratschluß Gottes unterwirft. Daher heißt es, daß er sich im Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz erniedrigte, und er wird wegen dieses Gehorsams dem Ungehorsam Adams gegenübergestellt (Phil. 2, 8; Rm. 5, 19).

Als eine freie, ethische Tat wird die Erlösung auch bezeichnet, wenn gesagt wird, daß er sich für uns hingegeben hat. So heißt es im Galaterbrief: „Gnade sei euch und Friede von Gott dem Vater und unserm Herrn Jesus Christus, der sich dahingegeben hat um unsrer Sünden willen, um uns herauszurufen aus dem gegenwärtigen bösen Zeitalter nach dem Willen Gottes unsers Vaters, dem Preis sei in alle Ewigkeit, Amen!" (Gl. 1, 4) und diese Selbsthingabe wird als Liebe bezeichnet: „Denn die Liebe Christi hält uns bei Sinnen, da wir so urteilen: Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben" (2. Kr. 5, 14), „Was ich aber jetzt im Fleisch lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gl. 2, 20; siehe auch Eph. 5, 2. 25; 1. Tm. 2, 6; Tt. 2, 14; Hebr. 9, 14; 1. Joh. 3, 16). Und diese Liebe zu den Menschen hat Jesus nicht nur durch die Hingabe seines Lebens in den Tod erwiesen, sondern sie hat sein ganzes irdisches Dasein getragen, indem sowohl der Gehorsam gegen Gott als die Liebe zu den Menschen der Grund dafür war, daß er, als er in göttlicher Gestalt war, sich entäußerte und auf der Erde in geringer Menschengestalt, um am Kreuze zu sterben, auftrat (Phil. 2, 6—8; Rm. 5, 8; 8, 32). Es paßt völlig zu diesem Charakterbild, wenn das Markusevangelium Jesus sagen läßt, daß er nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld zu geben (10, 45). Gehorsam und Liebe sind die Grundzüge dieses Charakterbildes, und diese Züge hängen mit dem Lebenswerk Jesu aufs engste zusammen, da die Hingabe in den Tod ohne diese Züge gar nicht als Erlösertat bezeichnet werden konnte, weil eine solche notwendig Freiwilligkeit, Gehorsam und Liebe voraussetzt und ohne diese Eigenschaften

keinen Sühnewert hat (Act. 3, 14; Rm. 5, 18—19; Hebr. 5, 7—10; 9, 14; 1. Pt. 2, 22—24; 1. Joh. 2, 2).

Indem daher dem Kyriosglauben die Wirklichkeit des Todes Jesu als Grundlage des Heils gewiß war, ist ihm auch die Wirklichkeit dieses Charakterbildes gewiß gewesen, und es ist eine Tatsache von großer Wichtigkeit, daß ein Mann wie Paulus von dieser Wirklichkeit überzeugt gewesen sein muß, weil sonst eine Würdigung dieses Todes als Erlösungstat seiner Grundanschauung zufolge unmöglich sein würde. An einen Heiland, der den Tod als bloßes Schicksal, ohne innere Beugung unter den Willen Gottes und ohne den Menschen damit dienen zu wollen, gelitten hätte, würde Paulus unmöglich haben glauben können, sondern er würde ihm immer ein *σκάνδαλον* gewesen sein (1. Kr. 1, 23). Wir können auch nicht annehmen, daß Paulus aus eben diesem Grunde die erwähnten Züge in das Charakterbild Jesu hineingelegt und es dadurch umgebildet habe. Denn er hätte dasselbe Interesse an der Wirklichkeit dieser Züge wie an derjenigen der Existenz und des Todes Jesu gehabt, und er würde diese Züge nicht haben festhalten können, wenn er hätte erfahren können, daß sie der tatsächlichen Wirklichkeit widersprochen hätten. Man kann allerdings auf die Lehre des Paulus von der Sündlosigkeit Jesu hinweisen und sagen, daß diese auf einer dogmatischen Schlußfolgerung aus der Sonderstellung Jesu als Heilsmittler beruhe, und daß dies daher auch mit den erwähnten Zügen der Fall sein könne (2. Kr. 5, 21; Rm. 8, 3). Hiergegen muß aber geltend gemacht werden, daß Paulus gar nicht an dieser Lehre hätte festhalten können, wenn es ihm nicht festgestanden hätte, daß sie in der unbestreitbaren Wirklichkeit, nämlich der nachweisbaren Gerechtigkeit und Liebe Jesu, Anknüpfung hatte. Es wäre ja Widersinn, einer eben erst gestorbenen

Person, die wirklich nicht gerecht, gut und gehorsam war, das Prädikat der Sündlosigkeit beizumessen, weil dann die Theorie jederzeit durch den Hinweis auf die Wirklichkeit widerlegt werden konnte.

Es hilft auch wenig, auf die Präexistenzlehre des Paulus hinzuweisen, nach der das Motiv der Menschwerdung und damit des ganzen Lebens Jesu nur Gehorsam und Liebe sein konnte. Denn die erwähnten Grundzüge haben ein ungeheures Gewicht, indem sie, da der Tod Jesu ohne sie keinen Heilswert hat, das ganze Erlösungswerk tragen, und dies Gewicht wird nicht einer bloßen Schlußfolgerung beigelegt worden sein, sondern es mußte in der nachweisbaren Wirklichkeit selbst eine unlösbar feste Anknüpfung haben, die diese Charakterzüge im wesentlichen bestätigte.

Nach Bousset soll das, was wir das sittliche Personenbild Jesu nennen, von keinerlei Einfluß und Bedeutung für die Frömmigkeit des Paulus gewesen sein, und der Gehorsam, die Demut, Liebe und Treue, die er Jesus beilegt, soll nicht dem historischen Erdenwandel desselben, sondern dem präexistenten, überweltlichen Christus entnommen sein, der reich war und, weil er Knechtsgestalt annahm, arm wurde (Kyrios Christos, 1913, S. 143 f.). Hierauf muß aber geantwortet werden, daß es sonderbar wäre, wenn derjenige Apostel, der seinen Gemeinden Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten, vor die Augen zu malen pflegte (Gl. 3, 1), das Charakterbild desselben unabhängig von seinem ergreifenden Wandel und Leiden gezeichnet haben sollte. Wir sehen denn auch, daß an einer Stelle wie Phil. 2, 5—8 auch das Verhalten Jesu im menschlichen Dasein eine starke Betonung bekommt, wenn hier gesagt wird: „und indem er an Haltung wie ein Mensch erfunden wurde, erniedrigte er sich selbst und ward

gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz (V. 7—8). Es wird hier gesagt, daß sich Jesus nicht nur seiner göttlichen Gestalt entäußerte, sondern sich auch im menschlichen Dasein durch seine Leidenswilligkeit erniedrigte. Hier wird somit deutlich an einen aus diesem Dasein hervorleuchtenden Charakterzug erinnert, was auch geschieht, wenn gesagt wird, daß er nicht sich selbst zu Gefallen lebte, sondern Schimpfreden auf sich fallen ließ (Rm. 15, 3), und dasselbe wird auch der Fall gewesen sein, wenn Paulus „bei der Sanftmut und Milde Christi" ermahnt (2. Kr. 10, 1). Wir sahen allerdings, daß Paulus nicht mehr Christus nach dem Fleische kennen wollte (2. Kr. 5, 16). Dies bedeutete aber, daß er auf seine erfahrungsgemäße Kenntnis des irdischen Jesus kein Gewicht legte, weil er sowohl diesen als die Menschen im Lichte seines Todes sah. Dann ist aber klar, daß er im Gegensatz zu äußeren Dingen eben auf die mit der Leidensgeschichte und dem Tode untrennbar verbundenen Charakterzüge Gehorsam, Liebe und Selbsthingabe Gewicht gelegt haben muß, was auch V. 14 gesagt wird.

Somit kommen wir zu dem Ergebnis, daß diese Grundzüge des Charakterbildes Jesu nach der Meinung des Paulus in der geschichtlichen Wirklichkeit wurzeln, und wegen der Wichtigkeit dieser Züge kann dies bei einer Persönlichkeit wie Paulus, der Gelegenheit hatte, die Sache zu untersuchen, nur dadurch erklärt werden, daß er es nachweisbar wahr fand, daß Jesus wirklich ein Leben in dienender Selbsthingabe bis zum Tode gelebt hat. Somit führt uns das Wirklichkeitsbewußtsein des Kyriosglaubens durch Paulus auch zu der Annahme der Geschichtlichkeit wesentlicher Züge des Charakterbildes Jesu.

Es ist die Würdigung des Todes Jesu als Erlösertat, die uns zu dieser Annahme nötigt. Diese kann durch den

Hinweis auf die persönliche Heilsgewißheit des Apostels bestätigt werden. Es heißt bei ihm nicht nur, daß Christus für uns starb (Rm. 5, 8), sondern auch, daß er mich geliebt und sich für mich gegeben hat (Gl. 2, 20). Weiter sagt Paulus: „Durch Gnade bin ich, was ich bin" (1. Kr. 15, 10), ein Wort, das im ersten Brief an Timotheus so erklärt wird: „Wahr ist das Wort und wert, daß alle es annehmen: „Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um Sünder zu erretten, unter denen ich der erste bin! Aber gerade deshalb ward mir Gnade zuteil, weil Christus Jesus an mir vorzüglich seine ganze Langmut erzeigen wollte, und ich ein Vorbild aller sein sollte, die dereinst an ihn glauben und zum ewigen Leben gelangen würden" (1,15—16). Es wird sich nun zeigen, daß auch diese rein persönliche Heilsgewißheit des Apostels Paulus auf die Wirklichkeit der erwähnten Grundzüge hinweist und sie voraussetzt. Diese selige, rein persönliche Zuversicht, daß mir Gnade zuteil geworden ist, läßt sich nämlich nicht als logische Folgerung aus dem Glauben an die allgemeine Bedeutung des Erlösertodes Jesu allein erklären (1. Kr. 15, 3). Wie sollte Paulus, der die Gemeinde Gottes so gehaßt und verfolgt hatte, durch eine solche Folgerung allein zu der seligen und felsenfesten Zuversicht und Freudigkeit, die ihn in seinem ganzen Leben trägt und treibt, haben gelangen können? Sollte wirklich die Gnade so groß und das Erbarmen des himmlischen Herrn so unendlich sein, daß dieser auch ihn, den grimmen Verfolger, erretten und zu seinem Werkzeug und Apostel machen wollte? Immer wieder würde der Zweifel daran die Zuversicht des Apostels, wenn diese nur die logische Folgerung einer Lehre wäre, lähmen.

Auch die Erscheinung des Erhöhten bei Damaskus würde nicht genügen, um die selige Zuversicht des Apostels

zu erklären. Und wenn er sicher war, daß dieser Erscheinung eine Wirklichkeit entsprach, mußte nicht dennoch diese Erkenntnis dem Verfolger, der seine frühere Verblendetheit einsah, Verzweiflung anstatt Friedens bringen, weil es ihm unmöglich schien, daß sich der Erhöhte seiner wirklich annehmen konnte? Es bleibt daher die Frage, wie Paulus an eine rein persönliche Gnade dieser Art glauben konnte.

Wir verstehen es, wenn wir neben der Erscheinung mit der Tatsache der ergreifenden Art des Charakterbildes Jesu rechnen. Wir sehen dabei auch hier von der Frage ab, ob Paulus Jesus persönlich gehört oder gesehen habe. Wenn er indessen auch nur durch andere von ihm gehört haben sollte, wird er gewußt haben, daß Jesus als derjenige aufgetreten ist, der nicht gekommen war, um Gerechte zu berufen, sondern Sünder (Mk. 2, 17), und daß sein ganzes Leben eine ergreifende Verwirklichung dieses Prinzipes gewesen war. Nur hierdurch erklärt sich die persönliche Heilsgewißheit des Apostels. Mit Recht hat Karl Holl auf die Paradoxie des erwähnten Prinzipes hingewiesen (Urchristentum u. Religionsgeschichte, Zeitschr. f. system. Theol. 1924, S. 398 f.). Wenn etwas den Juden zur Zeit Jesu feststand, war es dies, daß Gott den Gerechten gerecht erklärt und damit zum Leben beruft. Der ganze Pharisäismus ist auf diesem Grundsatz aufgebaut, und Paulus hatte auf ihm sein ganzes Leben gelebt. Auch dem Heidentum war es ein Paradox, daß Jesus nicht gekommen war, um Gerechte, sondern Sünder zu berufen, weshalb Celsus darüber spottet, daß nicht gute und anständige Leute, sondern Verbrecher und schlechte Menschen berufen werden (Orig. c. Cels. III, 59; I, 253, 24 f.). Dies Paradox ist aber nach den Evangelien das tragende Prinzip des ganzen Lebens Jesu, indem er die Armen im Geist glücklich preist, mit

Sündern und Zöllnern verkehrt und ihnen Vergebung ihrer Sünden verspricht.

Hat daher Paulus von einer derartigen Sünderliebe Jesu gewußt, so wird er in dieser Kunde eine unentbehrliche Grundlage seiner Zuversicht und Freudigkeit gefunden haben, indem er das Charakterbild des irdischen Jesus mit dem Bild des himmlischen Kyrios verbunden haben wird. Daß dieser Kyrios, der so auf Erden gelebt hatte, auch ihn persönlich lieben, ja sich ihm offenbaren konnte, dies konnte er verstehen, und daß dieser Heiland ihm trotz der Verfolgung Gnade erweisen konnte und wollte, dafür bürgte der Umstand, daß er durch Leben und Tod bewiesen hatte, daß er nicht gekommen war, um Gerechte zu erretten, sondern Sünder.

Somit sehen wir, daß auch die rein persönliche Heilsgewißheit des Paulus für die Geschichtlichkeit wesentlicher Züge des Charakterbildes Jesu spricht.

Es ist auch klar, daß diese Züge im wesentlichen zu der evangelischen Überlieferung stimmen. Es wird allerdings vielfach behauptet, daß diese in betreff des Todesgedankens an Selbstwidersprüchen leidet, indem Jesus einerseits mit diesem Gedanken im voraus vertraut gewesen sein soll (Mk. 10, 45; 14, 24), während man andrerseits auf Momente wie den Einzug in Jerusalem und die Gethsemaneszene hinweist, wo er um des bevorstehenden Leidens willen einen furchtbaren Kampf durchkämpfen mußte. Man übersieht aber hierbei, daß nach den Evangelien die Spannung zwischen Jesus und den Pharisäern den Todesgedanken schon früh nahe legen mußte, und zwar um so mehr, als der Erfolg der Wirksamkeit Jesu unter dem Volke allmählich kleiner wurde (Mt. 11, 20—24 = Lk. 10, 13—15. Mt. 11, 16—19 = Lk. 7, 31—35. Mt. 12, 41—42 = Lk. 11, 31—32. Mk. 8, 12;

9, 19). Jesus wurde auch durch den Tod des Täufers daran erinnert, was das Schicksal eines Propheten ist (Mt. 23, 37), er wußte, daß er nicht gekommen war, Frieden zu bringen, sondern das Schwert (Mt. 10, 34 = Lk. 12, 51), und daß er mit der Taufe des Leidens getauft werden sollte (Lk. 12, 50), und in der Szene bei Cäsarea Philippi spricht er offen von der Notwendigkeit seines Leidens (Mk. 8, 31—33, siehe auch 9, 31; 10, 33). Was die Szene in Gethsemane betrifft, muß der Unterschied zwischen dem Bewußtsein eines furchtbaren Todes und der Gewißheit der unmittelbaren Nähe desselben beachtet werden, indem diese letzte bei einem normal und tief fühlenden Menschen notwendig Kampf hervorbringen mußte, weswegen diese Szene eine frühere Vertrautheit Jesu mit dem Todesgedanken nicht auszuschließen braucht. Auch beweist eine Szene wie der Einzug in Jerusalem nicht, daß Jesus und die Jünger in fröhlichem Optimismus nach dieser Stadt gezogen sind, da diese Szene allerdings vom Vorhandensein einer solchen Stimmung im weiteren Anhängerkreis, nicht aber von einer völligen Unkenntnis des Leidensgedankens im engeren Kreise zeugt (Mk. 11, 8—9 = Mt. 21, 8—9 = Lk. 19, 36—38). Ist aber Jesus nach den Synoptikern im voraus mit dem Leidensgedanken vertraut gewesen, so wird es auch kein Widerspruch in sich selbst sein, wenn sie auch annehmen, daß er sein Leiden als eine göttliche Notwendigkeit, der er sich in Gehorsam und Liebe fügen sollte, aufgefaßt habe, und der Einwand, daß die Leidensverkündigungen Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 33 eine stilisierte Form haben, beweist nicht, daß der Leidensgedanke selbst hier nicht am Platze ist. Somit geben auch die Synoptiker dem Gedanken Raum, daß der Tod Jesu eine Selbsthingabe gewesen ist. Doch schildern sie dieselbe auf dem Hintergrunde eines Lebens in intensiver

Arbeit, Erwartung und Spannung und setzen daher ein Lernen des Weges Gottes voraus, während Paulus sie in stilisierender Weise ohne dies Lernen und diese Spannung darstellt (siehe jedoch Rm. 5, 18 f. „gerechtes Verhalten", Phil. 2, 8 „gehorsam bis zum Tode", vgl. auch im Hebräerbrief 5, 7—8, wo an das Beten Jesu in Gethsemane erinnert und auch gesagt wird, daß er „durch seine Leiden den Gehorsam gelernt hat").

Wir haben nun gesehen, daß die Würdigung des Todes Jesu als Erlösertod sowohl wie die persönliche Heilsgewißheit des Paulus uns zu der Annahme der Geschichtlichkeit des Charakterbildes Jesu notwendig führt. Jesus hat, um die Menschen zu erretten, ein Leben in Gehorsam und Liebe geführt und seinen Tod zu einer Selbsthingabe gemacht. Das Charakterbild Jesu ist somit unlösbar mit einem Heilandsbewußtsein verbunden. Daher heißt es auch geradezu, daß er „sich hingegeben hat um unsrer Sünde willen, um uns herauszurufen aus dem gegenwärtigen bösen Zeitalter nach dem Willen Gottes unsers Vaters" (Gl. 1, 4), daß er „sich selbst hingegeben hat uns zu gut, um uns von aller Ungerechtigkeit zu erlösen und sich ein reines Volk zum Eigentum zu schaffen" (Tt. 2, 14), und daß „Christus euch geliebt und sich selbst für uns als Gabe und Opfer Gott zum lieblichen Opfergeruch dargebracht hat" (Eph. 5, 2; siehe auch Joh. 10, 15—18; Hebr. 7, 27; 9, 14; 1. Pt. 2, 24). Gabe und Opfer setzen ein Bewußtsein um das Ziel und ein freiwilliges Eingehen auf dieses und daher bei Jesus ein Heilandsbewußtsein voraus. Wir sahen auch, daß Freiwilligkeit ein unausrottbarer Zug des von uns als wirklich anerkannten Charakterbildes Jesu war, und daß ohne die Freiwilligkeit der Tod Jesu dem Kyriosglauben zufolge keinen Heilswert haben konnte. Freiwilligkeit setzt aber das

Wissen um ein Ziel und daher in betreff der dienenden Selbsthingabe Jesu ein Heilandsbewußtsein voraus. Ohne ein solches keine wirkliche Freiwilligkeit und daher auch keine volle Selbsthingabe und Liebe und kein voller Gehorsam, weshalb mit der Wirklichkeit des Charakterbildes Jesu auch die Wirklichkeit seines Heilandsbewußtseins gegeben ist.

Es ist nach dem vorigen auch klar, daß ohne das Heilandsbewußtsein Jesu einem Paulus zufolge kein Heil vorhanden sein konnte. Wenn daher dem Paulus gezeigt werden konnte, daß Jesus gegen seinen Willen für einen Heiland gehalten wurde, weil er tatsächlich überhaupt kein Heilandsbewußtsein besessen hatte, würde dies seinen Glauben an den Heilswert des Todes Jesu untergraben haben. Offenbar hat man es nicht tun können, und der Apostel, der vor allem Jesus als den Gekreuzigten verkündigte (1. Kr. 1, 23), wird sich gewiß auch nach den näheren Umständen des Todes Jesu und dabei auch nach seinem Heilandsanspruch erkundigt und sich von der Wirklichkeit desselben vergewissert haben. Das Gegenteil würde bei einem Manne, der mit den Jüngern und der Urgemeinde zu Jerusalem in Verbindung stand, einfach undenkbar sein.

Als Ergebnis stellen wir daher fest, daß dasselbe Wirklichkeitsbewußtsein, das uns durch Paulus die Wirklichkeit der irdischen Existenz und des Charakterbildes Jesu verbürgte, uns durch ihn auch zu der Annahme führen muß, daß Jesus ein Heilandsbewußtsein besessen hat, eine Annahme, wozu uns auch die Idee der Gebundenheit der Gottesherrschaft an die Person Jesu geführt hat.

Drittes Kapitel.

Der Kyriosglaube und die Wirklichkeit des Messiasbewußtseins Jesu.

Der Titel Heiland (σωτήρ) wird im Neuen Testament besonders in jüngeren Schriften auf Jesus angewandt, während er in den älteren Briefen des Paulus und ebenfalls bei Markus und Matthäus nicht vorkommt. Dies wird damit zusammenhängen, daß er als Bezeichnung eines Erretters und Nothelfers besonders der hellenistischen Welt vertraut war und daher Verwendung fand, je nachdem sich die heidenchristliche Kirche dem Judentum gegenüber verselbständigte. Soteres pflegte man im Hellenismus die Götter zu nennen, die sich als Nothelfer bewährt hatten, so Zeus, Apollon und Asklepios, ebenso wurden Feldherren, Könige und Kaiser so bezeichnet, und auch mit Mysteriengöttern war dies der Fall (W. Bousset, Kyr. Christ. 1913, S. 293 f.; C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklär. d. N. T. 1924, S. 86 f.). Es lag daher der hellenistischen Welt nahe, Jesus als den großen Soter aufzufassen. Aber auch die Juden kannten diese Bezeichnung, die in der Septuaginta öfters in bezug auf Gott verwandt wird (Dt. 32, 15; 1. Sam. 10, 19; Ps. 23, 5; Jes. 45, 15. 21). Für den von alters her verheißenen Erlöser der Endzeit hatten sie jedoch andere Namen, und sie nannten ihn vor allem den Gesalbten des Herrn, den Messias, ὁ Χριστός (Ps. 2, 2; Ps. Sal. 17, 32; 18, 7. 8). Als der große Heiland und Erretter mußte daher Jesus hier

vor allem als der Messias, Christos, bezeichnet werden (Mk. 8, 29; Act. 2, 36. 38 usw.).

Bei Paulus ist *Χριστός* die häufigste Bezeichnung Jesu (mehr als 200mal), während er ihn 60mal Christus Jesus und 20mal Jesus Christus nennt. In der Apostelgeschichte und der Apokalypse ist Christos noch nicht Eigenname, sondern nur Appellativ (Act. 2, 31; 3, 18. 20; 4, 26; 9, 22; Ap. 11, 15; 12, 10; 20, 4. 6), und das Titelartige des Wortes wird bei Paulus in den wechselnden Verbindungen Jesus Christus und Christus Jesus noch empfunden, während das bloße *Χριστός* mit oder ohne Artikel als Eigenname steht (Rm. 5, 6—8; 6, 4—9; 8, 9. 10. 17; 14, 18; 15, 3. 7). In dem Evangelium und den Briefen des Johannes ist Christos in der Verbindung Jesus Christus Eigenname, und das Wort wird auch im Hebräerbrief, dem ersten Brief des Petrus und dem Jakobusbrief als Eigenname gebraucht. Diese Verwendung des Wortes als Eigenname zeigt, daß die Christen den Namen nach und nach als nur Jesus geltend benützten, weil sie nur ihn als Messias erkannten.

Weil Jesus Jude war und als Heiland die endgültige Erlösung der Endzeit bringen sollte, mußte nämlich die christliche Gemeinde ihn als den Messias ansehen, und sie war auch davon überzeugt, daß er auch selbst der Messias sein wollte, weshalb sie ihm auch an Stellen wie Act. 10, 42; Hebr. 1, 13; Ap. 22, 16 ein messianisches Selbstbewußtsein direkt beigelegt hat.

Es fragt sich, ob nicht auch die Bezeichnung Jesu als Kyrios auf eine messianische Grundvorstellung zurückweise. Diese Bezeichnung kommt in der spätjüdischen Literatur nicht als Messiastitel vor, und es ist über den Ursprung derselben vielfach gestritten worden. In der Apostelgeschichte und bei den Synoptikern wird sie in Anknüpfung an Ps. 110

als Ausdruck für die überweltliche Hoheitsstellung des Messias gebraucht (Act. 2, 34—36; Mk. 12, 35—37 = Mt. 22, 41—46 = Lk. 20, 41—44). Daß die Entstehung dieses Titels eine Anknüpfung in diesem Psalm hat, ist u. E. nicht unwahrscheinlich. Man wendet ein, daß diese Stelle nur dazu führen konnte, Jesus als den Herrn Davids zu bezeichnen. Es wird aber dabei übersehen, daß das Gewicht an dieser Stelle nicht nur darauf liegt, daß David den Messias seinen Herrn nennt, sondern auch darauf, daß dieser zur Rechten Gottes sitzt und damit eine gottgleiche Hoheitsstellung bis zur Besiegung seiner Feinde einnimmt, und es ist vor allem die Hoheitsstellung zur Rechten Gottes, welche die Verwendung dieser Psalmstelle bewirkt hat (siehe Act. 2, 32 f.). Mit dieser Verwendung war auch die Bezeichnung Herr gegeben, und es mußte wegen dieser Hoheitsstellung eben nahe liegen, den Messias als den Herrn aller und nicht nur als denjenigen Davids zu denken, und zwar um so mehr, als er im fünften Vers desselben Psalms schlechthin als „der Herr zu deiner Rechten" bezeichnet wird. Eine Anknüpfung an diesen Psalm liegt u. E. auch bei Paulus vor, der ihn 1. Kr. 15, 25 auf die Herrschaft des Christus anwendet und auch sein Sitzen zur Rechten Gottes hieraus gewonnen haben wird (Rm. 8, 34). Kyrios ist bei Paulus eine der gebräuchlichsten Bezeichnungen des Christus (etwa 130 mal), und wenn er einmal seinen judaistischen Gegnern ein Maranatha (= Marana tha, (unser) Herr komme! Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch, 1905, S. 152. 357; Zahn, Einleit. in d. N. T. 1916, I, S. 216 f.) zuruft, werden wir hiermit auf den jüdisch-aramäischen Mutterboden des Christentums hingewiesen, wo Marana dem paulinischen ὁ κύριος ἡμῶν entsprochen haben wird (1. Kr. 16, 22; Did. 10, 6; 1. Kr. 1, 9; Rm. 1, 4). Auf

diesem Boden wird der Gebrauch dieses Wortes um so mehr verständlich, als nach der Tradition die Jünger Jesus in seinem Erdenleben so in der Bedeutung unser Meister und Herr genannt haben, was den späteren, religiösen Gebrauch des Titels erleichtert haben wird (Mk. 11, 3 = Mt. 21, 3 = Lk. 19, 31; Joh. 13, 13; Dalman, Worte Jesu, 1898, S. 269 f.). Wegen dieses jüdischen Hintergrundes wird daher die Annahme Bousſets abgelehnt werden müssen, nach der der Gebrauch des Wortes durch hellenistische Beeinflussung in der Gemeinde zu Antiochia entstanden ist (Kyrios Christos, 1913, S. 92 f. 119 f.). Dem würde auch 1. Kr. 1, 2; Gl. 2 und 1. Kr. 15, 11 widersprechen, wonach auch in christologischer Beziehung keine Meinungsverschiedenheit zwischen Paulus und der Urgemeinde bestanden haben kann und daher auch diese Jesus Christus als himmlischen Herrn betrachtet und verehrt haben muß (siehe S. 65 f.). Eine andere Sache ist, daß die hellenistische Verwendung dieses Titels auf Götter oder Kaiser dazu beigetragen haben wird, daß die Christen diese Bezeichnung antithetisch gebrauchten, um Jesus Christus als den rechten Herrn zu bezeichnen, um so mehr als der Name Christos den Heiden wenig verständlich war (1. Kr. 8, 5—6; siehe Dalman, ebd. S. 266—272, Deißmann, Licht aus Osten, 1923, S. 298 f.).

Im Vergleich zu diesen Bezeichnungen Jesu als Christos und Kyrios tritt der Titel Heiland (*σωτήρ*) im Neuen Testament selten auf (nur 15 mal), gleichfalls wird das Wort Mittler (*μεσίτης*) nur viermal von Jesus gebraucht (1. Tm. 2, 5; Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24). Auch dieser Tatbestand beweist, daß die Grundvorstellung vom Berufe Jesu eine messianische ist, und daß er nach dem Kyriosglauben der Heiland der Welt in der Form der Messianität hat sein wollen.

Fragen wir nun, ob auch Jesus selbst wirklich der Messias hat sein wollen, so muß darauf hingewiesen werden, daß er unsrer Untersuchung zufolge nicht nur nach dem Gemeindeglauben, sondern auch selbst der Heiland sein wollte, und daß auf jüdischem Boden der Messias der verheißene Heiland der Endzeit war. Eine andere Heilandsgestalt von dieser überragenden Bedeutung kennt das Judentum nicht. Weil Jesus Jude war, mußte daher einerseits der Kyriosglaube ihn, wenn er als Heiland gelten sollte, als den Messias auffassen. Sonst würde er ihn überhaupt nicht als Juden verkündigt und geschildert haben können. Und andrerseits konnte Jesus selber, wenn er sich als den Heiland ansah und als Jude die Sprache und die Vorstellungen seines Volkes gebrauchen sollte, nicht umhin, die Messiasvorstellung auf sich anzuwenden. Insofern ist ganz klar, daß unsere Beweisführung für das Heilandsbewußtsein Jesu auch für das Vorhandensein eines Messiasbewußtseins Geltung hat, und daß daher mit der Wirklichkeit des Heilandsbewußtseins Jesu auch diejenige seines Messiasbewußtseins gegeben ist.

Es begegnet uns indessen hierbei die Schwierigkeit, daß mit demselben Recht, mit dem wir aus diesem Selbstbewußtsein Jesu als Heiland auf die Wirklichkeit seines Messiasbewußtseins geschlossen haben, auch behauptet werden muß, daß er mit diesem den Leidensgedanken verbunden hat. Einen Messias aber, der stirbt und dadurch das Heil bringt, kannte das Judentum im Zeitalter Jesu und der Apostel nicht. Dies beweist, wie früher gezeigt, schon der Anstoß, den die Verkündigung vom Kreuz Jesu bei den Juden erweckte (1. Kr. 1, 23), und eine Szene wie Mk. 8, 31—33 wäre nicht gezeichnet worden, wenn der Gedanke an die Leiden des Messias zu dieser Zeit geläufig gewesen wäre. Eine andere

Sache ist es, daß später, nämlich im 2. Jahrhundert n. Chr., unter dem Eindruck der schweren Leiden des Volkes auch der Messias in gewissen Kreisen mit Leidensgedanken in Verbindung gesetzt wurde (Justin, Dial. c. Tryph. Kap. 89, 90; Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes II, S. 648 f.; Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu, S. 144 f.; Strack und Billerbeck, Komment. z. N. T. aus Talm. u. Midr., II, 1924, S. 273 f.). Dagegen ist Macht und Herrschaft ein notwendiges Attribut des Messias, da das Judentum keinen Messias kennt, der nicht herrscht und König ist. Auch Jes. 52, 13—53, 12 fehlt der Herrschergedanke nicht, indem der Knecht Jahwes auch erhöht und verherrlicht werden soll (52, 13; 53, 12), und wenn man nach Joh. 6, 14—15 Jesus zum König machen will, weil er der Prophet ist, der in die Welt kommen soll, so beweist dies nicht, daß schon die Prophetenwürde genügte, um der Messias zu sein, sondern es zeigt, daß auch Jesus Macht und Herrschaft bekommen mußte, wenn er der Messias sein sollte. Daß aber jemand nach Leiden und Tod zur messianischen Herrschaft erhöht werden konnte, war ein der Zeit Jesu völlig fremder Gedanke. Wenn daher Jesus Leiden und Tod mit dem Messiasgedanken verbunden hat, wird dies eine völlig originale Auffassung gewesen sein, und wir werden deshalb genötigt, eine Bestätigung unseres Ergebnisses in betreff der Wirklichkeit des Messiasbewußtseins Jesu von anderen Gesichtspunkten aus zu suchen.

Wir weisen zu diesem Zweck wieder auf die Ostererlebnisse der Jünger hin. Wir sahen im vorigen Kapitel, daß diese Erlebnisse als Bestätigungen eines früheren Glaubens an die bleibende, übergeschichtliche Bedeutung Jesu als Heiland aufgefaßt werden müssen. Haben aber die Jünger Jesus für den Heiland gehalten, müssen sie ihn

auch als den Messias aufgefaßt haben, der die verheißene Gottesherrschaft bringen sollte. Die Offenbarungen werden mithin einen früheren Glauben der Jünger an die Messianität Jesu bestätigt und befestigt haben. Wir hören auch aus der Überlieferung, daß sie maßgebende Bedeutung gehabt haben. Aus den Briefen des Paulus ersehen wir, daß es bei diesem der Fall war (1. Kr. 15, 1—19; Gl. 1, 12. 16; 2. Kr. 4, 5—6), und wir finden es auch in der Apostelgeschichte sowohl in betreff des Paulus als der ersten Apostel bezeugt (9, 3—19; 22, 9—16; 26, 12—18; 2, 14—36; 3, 12—26). Es liegt auch kein Grund vor, anzuzweifeln, daß dies der Wirklichkeit entspricht. Was zunächst die Jünger betrifft, mußten Erlebnisse dieser Art, nachdem das Furchtbare geschehen, daß Jesus verurteilt und gekreuzigt worden war, notwendig den größten Eindruck machen. Er war eines schmachvollen Todes gestorben, er lebte aber dennoch in Macht und Kraft, um seine Heilandstätigkeit fortzusetzen und zu vollenden. Was ihm früher an Macht und Herrlichkeit fehlte, besaß er nun in vollem Maße, um es bald der ganzen Welt zu zeigen. Daher konnten sie nicht umhin, ihn als den Messias, der zurückkommen sollte, um die verheißene Gottesherrschaft in Macht und Glanz zu errichten, offen zu bekennen (Act. 2, 36; 3, 19—22). Und weil sie ihn auch früher für den Messias hielten, werden sie die Erscheinungen als Beweise dafür angesehen haben, daß er dennoch der verheißene Messias war, ein Dennoch, das durch den furchtbaren Gegensatz des Todes Jesu zum jüdischen Messiasglauben und damit auch zum früheren Glauben der Jünger an die Messianität Jesu bedingt war (Lk. 24, 33—34).

Allerdings würden die Erscheinungen auch ohne einen früheren Glauben an die Messianität Jesu Bedeutung

gehabt haben, indem sie ja bewiesen, daß Jesus trotz des Todes lebe und den Jüngern nahe sei, und wenn er bei den Offenbarungen auch den Eindruck eines Glücklichen und Erlösten machte, würde dies die Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft beweisen, zu der er die Menschen eingeladen hatte. Er hatte die Liebe Gottes zu den Menschen verkündigt (Mt. 6, 24—34; Lk. 15), und er hatte wie kein anderer in der Sonne dieser Liebe gelebt. Der Tod am Kreuz kam aber als ein Gegenbeweis dieser Liebe: wie konnte Gott denjenigen lieben, der so starb? Dann mußten die Erscheinungen den Jüngern sagen können, daß Gott dennoch die Seinigen erlöst und daher Liebe ist. Und was sie selbst von Glauben an Gott und von Liebe zu ihm besaßen, mußte dadurch aufs neue auflodern, so daß sie wiederum von der Wirklichkeit der von Jesus verkündeten, gegenwärtigen und zukünftigen Gottesherrschaft überzeugt wurden. Dadurch würde aber kein Glaube an Jesus als den Messias entstanden sein, da er dabei nicht als der Heiland, sondern als der Typus eines Erlösten in Betracht kommen würde, und das Ergebnis würde eine erneuerte Verkündigung der verheißenen Gottesherrschaft, nicht aber ein Verkündigen von Jesus als dem Messias sein. Und ebensowenig würde der Eindruck einer himmlischen Existenzweise Jesu den Glauben an seine Messianität geschaffen haben, wenn nicht ein solcher Glaube in irgendeiner Form vorher vorhanden gewesen wäre. Denn sowohl Moses als Elias waren nach jüdischem Glauben in den Himmel erhoben (2. Kön. 2, 11; Ass. Mosis), und sie hatten dennoch mit der Messiaswürde nichts zu tun. Dagegen wird bei Jesus nicht nur von Erhöhung, sondern von einer Erhöhung zur Rechten Gottes, d. h. zur Messiasherrschaft nach Ps. 110, 1 gesprochen (Act. 2, 33), und der Glaube an eine Erhöhung

dieser Art ist nur verständlich, wenn die verheißene Gottesherrschaft schon vor dem Tode Jesu als an seine Person in der Form der Messianität gebunden aufgefaßt wurde.

Die Erscheinungen konnten mithin an und für sich den Glauben an die Messianität Jesu nicht hervorbringen. Sie werden dies auch nicht in Verbindung mit der Ausgießung des Geistes vermocht haben. Denn diese letzte verbürgte an und für sich nur das Kommen der Endzeit, nicht aber die Messiaswürde Jesu, die sie nur bestätigen konnte, wenn der Glaube an sie schon vorhanden war (Act. 2, 17—21).

Die Jünger werden also vor dem Tode Jesu in irgendeiner Form an seine Messianität geglaubt haben. Mit diesem Ergebnis treten wir in bestimmten Gegensatz zu der Anschauung Wredes, nach welcher der Glaube an die Messiaswürde Jesu erst durch seine Auferstehung bewirkt worden und vor dieser nicht vorhanden gewesen ist, weil Jesus selbst nicht der Messias sein wollte (Das Messiasgeheimnis, 1901, S. 277). Es ist nämlich ein Hauptfehler dieser Anschauung, daß sie das Entstehen des neuen Messiasglaubens der Jünger nicht erklären kann, wozu auch kommt, daß die Theorie eines konsequenten Messiasgeheimnisses in die Überlieferung einen Zwiespalt hineinlegt (Mk. 10, 48 f.; 11, 1 f.; 14, 61—62), dessen Entstehen und Vorhandensein in Gemeinden, die zum größten Teil von Männern geleitet wurden, die Zeugen des Lebens Jesu gewesen waren, unerklärlich ist.

Für das Vorhandensein eines früheren Glaubens an die Messiaswürde Jesu sprechen zuletzt die Erscheinungen auch, wenn man sie als rein subjektive, nur psychologisch begründete Erlebnisse ansieht. Sie werden nämlich dann als die Endpunkte eines inneren Ringens zwischen dem Glauben und dem Zweifel angesehen werden müssen, und

dieser Glaube muß dann vor Jesu Tode irgendwie vorhanden gewesen sein, da dieser letzte einen solchen Glauben unmöglich schaffen oder nähren, sondern nur lähmen konnte. Die Erscheinungen werden mithin dann als Wirkungen eines inneren Prozesses betrachtet werden müssen, durch den der durch die Katastrophe des Todes zurückgedrängte Glaube an die Messianität Jesu zum Durchbruch kam (J. Weiß, Urchristentum, S. 20f.).

Haben indessen die Jünger vor dem Tode Jesu in irgendeiner Form an seine Messianität geglaubt, dann gilt auch in betreff dieser dasselbe, was wir mit Bezug auf den Heilandsglauben bemerkt haben, daß die Jünger auch das Bewußtsein gehabt haben müssen, daß Jesus diesen Glauben nicht mißbillige. Wir können uns nicht denken, daß Jesus den Glauben der Jünger an seine Messianität nicht entdeckt haben sollte. Hat er aber von ihm gewußt, wird er ihn, wenn er ihn unbegründet fand, zurückgewiesen haben. In der wichtigen Frage, ob er selbst der Messias war, oder ob sie einen anderen erwarten sollten, wird er die Jünger, wenn er der Verheißene nicht sein wollte, nicht in Ungewißheit gelassen haben. Sie werden unrichtige Vorstellungen vom Verheißenen gehabt haben, und er wird diese korrigiert und die Jünger zum richtigeren Verständnis erzogen haben. Dies wird in der Darstellung des Markusevangeliums dadurch bestätigt, daß er erst gegen das Ende seiner Wirksamkeit die Jünger geradezu fragt, für wenn sie ihn halten, und daß er sodann nach dem Bekenntnis sein Leiden voraussagt (Mk. 8, 27—33). Dagegen scheint es undenkbar, daß er der Messias überhaupt nicht sein wollte und dennoch die Jünger in dem Irrtum leben ließ, daß er dieser war. Ein solches Verhalten würde über den Charakter Jesu einen Schatten werfen, der mit seinem erhabenen Bild unvereinbar

ist. Und andrerseits konnten die Jünger nach seinem Tode nur dann seine Messianität freimütig und sicher verkündigen, wenn sie davon überzeugt waren, daß sie dadurch nur das bestätigten, was sowohl Jesus als sie selbst früher geglaubt hatten.

Für den Glauben Jesu an seine Messianität spricht auch das Verhalten des Paulus zum Erlebnis bei Damaskus. Wir haben in der Apostelgeschichte drei Berichte über dies Erlebnis (9, 3—19; 22, 9—16; 26, 12—18), und die Bedeutung desselben bestand nach diesen nicht darin, daß Paulus hier den himmlischen Messias sah und von seiner Existenz überzeugt ward. Diese Überzeugung wird er als Jude auch früher gehabt haben, weil eine transzendente Messiasgestalt dem Judentum bekannt war (die Bilderreden des Henoch und 4. Esra). Dagegen bestand das Neue und Große an diesem Erlebnis darin, daß Paulus davon überzeugt wurde, daß Jesus von Nazaret, der Gehenkte und von ihm Verpönte, dieser himmlische Messias war (Act. 9, 5; 22, 8; 26, 16; Gl. 1, 12; 2. Kr. 4, 6). Nach dem aber, was wir früher in bezug auf das Erlebnis des Paulus erläutert haben (S. 57), würde es ihm unter solchen Umständen schwer, ja unmöglich gewesen sein, die Objektivität des von ihm Geschauten auf die Dauer festzuhalten, wenn er gewußt hätte, daß dieser Jesus, der von der Obrigkeit wie auch andere als messianischer Aufrührer gehenkt worden war und von seinen Anhängern dennoch als der erwartete Messias verehrt wurde, selber ein solcher gar nicht hatte sein wollen. Es würde auch Paulus vor seiner Bekehrung eine unentbehrliche Waffe im Kampf gegen den neuen Glauben gewesen sein, wenn er darauf hätte hinweisen können, daß Jesus selber der Messias nicht sein wollte. Offenbar hat er es nicht tun können, und wir finden in der Überlieferung

keine Spur davon, daß die Gegner der Gemeinde die Wirklichkeit des Messiasanspruchs Jesu angezweifelt haben. Vielmehr werden sie diesen als eine Tatsache betrachtet haben, die notwendig Widerspruch und Kampf hervorrufen mußte. Wie der Hohepriester im Hohen Rat wird auch Paulus vor seiner Bekehrung es als eine Lästerung Gottes angesehen haben, daß ein erniedrigter Mensch wie Jesus der Messias sein wollte (Mk. 14, 61—64). Nun dagegen, nach der Bekehrung, wird ihm dieser Messiasanspruch ein unentbehrlicher Ankergrund des Glaubens gewesen sein, weil er in Verbindung mit dem Zug der erbarmenden Gnade Einheit zwischen dem irdischen und dem himmlischen Jesus schuf und die Überzeugung ermöglichte, daß die himmlische Gestalt, die er gesehen hatte, wirklich der Jesus war, der am Kreuze starb.

Übrigens muß auch das Erlebnis des Paulus, wenn es als ein rein subjektiver, nur psychologisch begründeter Vorgang aufgefaßt wird, als der Schlußpunkt eines inneren Ringens betrachtet werden und setzt dann vor der Bekehrung mindestens eine Ahnung der Messianität Jesu voraus. Eine solche Ahnung wäre aber bei Paulus unmöglich gewesen, wenn ihm ein störender Gegensatz zwischen dem Selbstbewußtsein Jesu und dem Glauben der Gemeinde bekannt gewesen wäre. Das Fehlen dieser Bekanntschaft hat für unsere Frage Bedeutung, weil vorausgesetzt werden muß, daß der Verfolger Paulus den neuen Glauben nicht verfolgt hat, ohne ihn zuerst untersucht und kennen gelernt zu haben. Das Gegenteil wäre eine Oberflächlichkeit, die zu der gründlichen Natur des Paulus wenig paßt. Hat aber Paulus keinen störenden Gegensatz zwischen dem Selbstbewußtsein Jesu und dem Glauben der Gemeinde

gekannt, so wird ein solcher Gegensatz auch kaum vorhanden gewesen sein.

Endlich muß gesagt werden, daß die Ostererlebnisse der ersten Jünger nicht nur für die Wirklichkeit des Messiasanspruchs Jesu, sondern auch für diejenige seines Leidensgedankens sprechen. Der Umstand nämlich, daß Jesus ein Messias, der nach Leiden und Sterben verherrlicht werden sollte, hat sein wollen, macht uns verständlich, daß sich die Jünger so bald mit seinem Tode zurechtfinden konnten. Er wollte der Messias sein, und er hatte gewußt und gesagt, daß er dennoch sterben sollte, weshalb der Tod nicht unerwartet und überraschend über ihn kam, sondern als eine göttliche Schickung, der er sich willig fügte, und von der er auch seinen Jüngern Mitteilung gab (Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 33—34). Wenn dem so war, ist einleuchtend, daß die Jünger nicht vom Tode Jesu völlig und ganz und gar überrascht worden sein können, obgleich die grausame Wirklichkeit desselben sie zunächst zu Boden warf. Man hat allerdings behauptet, daß ein völliger Zusammenbruch des Glaubens der Jünger erfolgt sei, und daß sie die Sache Jesu völlig verloren gegeben hätten (Maurenbrecher, Von Nazaret nach Golgatha). Es würde dann aber unbegreiflich sein, daß ihr Messiasglaube so bald wiederum emporlodern konnte. Allerdings hatte Jesus der Messias sein wollen, und der neue Glaube ist ohne diese Voraussetzung unverständlich. Diese Voraussetzung allein erklärt aber nicht, daß der Glaube an die messianische Restitution Jesu so bald entstehen konnte. Sein Tod war dem jüdischen Bewußtsein ein Gegenbeweis gegen jeden Messiasanspruch, und es ist daher nicht verständlich, daß der Glaube an seine Messianität um des Messiasanspruchs willen schon am dritten Tage emporlodern sollte. Und doch ist es urchristliche Tradition gewesen, daß

Jesus am dritten Tage auferstand. Paulus bezeugt, daß zu den ersten Stücken, die er durch Überlieferung bekommen hat, und die er pünktlich festgehalten haben will, die Auferstehung Jesu am dritten Tage gehört (1. Kr. 15, 2. 4), und er betont, daß auch die Urgemeinde eben dies und nichts anderes verkündige (V. 11). Hierdurch ist somit ausgeschlossen, daß diese Tradition in der Gemeinde zu Antiochia entstanden sein sollte. Vielmehr muß sie auf die Urgemeinde zu Jerusalem zurückgehen.

Man hat allerdings vermutet, daß das Datum des dritten Tages aus dem Kultus einer sterbenden und wiederbelebten Gottheit stamme, da z. B. das Fest der Wiederauffindung des Osiris am dritten Tage und die Wiederbelebung des Attis nach drei Tagen gefeiert wurden. Wenn aber die Tradition der Auferstehung Jesu am dritten Tage von der Urgemeinde zu Jerusalem stammt, wird eine Einwirkung dieser Kulte ausgeschlossen sein. Ebenso ist dadurch ausgeschlossen, daß diese Zeitangabe einfach aus Hos. 6, 2 hergenommen sein sollte. An dieser Stelle steht nichts von der Auferstehung des Messias, und irgendeine Schriftstelle, die eine solche auf den dritten Tag legt, läßt sich nicht nachweisen. Hierzu kommt, daß eine solche Zeitangabe in einer Gemeinde, wo die Erscheinungen erlebt worden waren, unmöglich nur nach einer Schriftstelle festgestellt worden sein kann. In einer Gemeinde, wo diejenigen, welche die Erscheinungen gehabt hatten, noch lebten, wird diese Zeitangabe auch nicht durch die volkstümliche Anschauung entstanden sein, daß die völlige Trennung von Seele und Leib erst nach drei Tagen eintrete, und daß die Wiederbelebung des Leichnams Jesu daher im Rahmen der drei Tage geschehen sein müsse. Vielmehr wird sie darauf beruhen, daß es in der Urgemeinde eine bekannte Sache war, daß der Glaube an die messianische

Restitution Jesu schon am dritten Tage im Jüngerkreise durchzubrechen begann, und daß die Offenbarungen schon am dritten Tage anfingen, was in der evangelischen Überlieferung auch bezeugt ist (Lk. 24, 34 [vgl. 1. Kr. 15, 5]. 13 f.; Joh. 20, 11 f.).

Ein Durchbruch des Messiasglaubens nach so kurzer Zeit läßt sich aber, auch wenn der Schauplatz der ersten Erscheinungen gegen die evangelische Tradition nach Galiläa verlegt wird, nur verstehen, wenn die Jünger allem zum Trotz auf eine Krisis nicht ganz und gar unvorbereitet waren, weil sie wußten, daß Jesus mit dem Messiasanspruch auch dunkle Aussagen über Leiden und Tod verbunden hatte. Allerdings warf die rauhe Wirklichkeit sie zunächst zu Boden, sie werden aber dennoch die Erinnerung an die eigentümliche Betrachtungsweise Jesu bewahrt haben, nach welcher er leiden und sterben nicht nur sollte, sondern auch wollte. Nach Bousset soll es ein psychologisches Gesetz sein, daß eine starke Enttäuschung heißester Hoffnungen durch die brutale Tatsächlichkeit nach einer Zeit der Entmutigung den Gegenschlag auszulösen pflegt oder wenigstens kann, in welchem sich die menschliche Seele zu einer Stimmung erhebt, die das Unmögliche möglich macht (Kyr. Chr., S. 21). Ein Gesetz aber, das einen solchen Gegenschlag auslösen kann, ist kein Gesetz, und es erklärt gar nicht, daß dieser Gegenschlag so schnell ausgelöst wurde, während dies verständlich wird, wenn wir annehmen, daß Jesus nicht nur der Messias sein wollte, sondern auch von einer Krisis mit Leiden und Tod gesprochen hatte.

Somit zeigt sich, daß der Durchbruch des neuen Glaubens bei den Jüngern nicht nur für die Wirklichkeit

des Messiasanspruchs Jesu, sondern auch für diejenige des Leidensgedankens spricht und daher unser aus dem Heilandsbewußtsein Jesu gewonnenes Ergebnis in betreff des Messiasbewußtseins Jesu bestätigt. Unsere nächste Aufgabe wird darin bestehen, vom Kyriosglauben aus die eigentümliche Art der Messianität Jesu des näheren zu untersuchen.

Viertes Kapitel.

Der Kyriosglaube und die Art der Messianität Jesu.

1. Die Anrufung Jesu und die Urgemeinde.

Nirgends kommt die Hoheitsstellung des Kyrios deutlicher zum Ausdruck als bei der Anbetung, die ihm von der Gemeinde zuteil wurde. Diese Anbetung ist eine der merkwürdigsten Tatsachen des neuen Glaubens. Ein Mensch, der wie andere Menschen Gebete an Gott gerichtet hatte, wird nach seinem Tode selber angebetet, und zwar auch von Juden, denen sowohl vor als nach der Bekehrung die Anbetung der Kreatur anstatt des Schöpfers der größte Frevel und Greuel war (Dt. 6, 4—5. 13; 10, 12; Mt. 4, 10; Mk. 12, 28; Rm. 1, 25). Diese Anbetung Jesu muß besonders wundernehmen, wenn sie schon zu neutestamentlicher Zeit und in Kreisen, die dem irdischen Jesus nahe standen, stattgefunden oder in der dort herrschenden Verehrung Jesu eine Anknüpfung gehabt haben sollte. Es liegt daher nahe, zu fragen, ob dies der Fall war, und es hat für unsere Aufgabe Bedeutung, dies zu untersuchen, da von einer solchen Anbetung aus Streiflichter auf die Art der Messianität Jesu geworfen werden können.

Von einer Anbetung Jesu wird im Neuen Testament mehrmals gesprochen. So wird im Johannesevangelium gefordert, daß ihm gottgleiche Ehre erwiesen werden soll.

„Der Vater hat das Gericht ganz dem Sohne übergeben, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat" (5, 22—23). In der Apokalypse hören wir sodann, daß dem geschlachteten Lamme dieselbe Lobpreisung wie dem Vater von allen Kreaturen im Himmel und auf der Erde zuteil wird (5, 13; 7, 9—10), und vom Verfasser wird Jesus Christus wie Gott selbst gepriesen (1, 6). Eine Doxologie auf Christus liegt auch 2. Pt. 3, 18 unzweifelhaft vor. Ob auch Rm. 9, 5 eine solche vorliege, ist unter den Exegeten strittig, u. E. aber wegen des Zusammenhangs, der eine Aussage über Christus und keine Lobpreisung Gottes erfordert, wahrscheinlich (siehe Zahn, Der Brief d. Paulus an d. Römer). Im allgemeinen werden im Neuen Testament die Lobpreisungen Gott dem Vater zuteil (Rm. 11, 33 f.; 16, 27; 2. Kr. 11, 31; Gl. 1, 5; Phil. 4, 20; Eph. 3, 21; 1. Tm. 1, 17; 6, 16; 1. Pt. 5, 11; Jud. 25), die angeführten Stellen zeigen aber, daß zur Zeit der neutestamentlichen Schriften auch Doxologien auf Christus vorgekommen sind.

In derselben Weise werden im Neuen Testament auch die Bittgebete in der Regel an Gott den Vater gerichtet (Rm. 1, 10 f.; 10, 1; 2. Kr. 13, 7; Phil. 1, 3 f.; 4, 6; 1. Thes. 1, 2 f.; Act. 4, 24 f.; Joh. 15, 16; 16, 23—26), was aber nicht ausschließt, daß solche Gebete auch an den erhöhten Christus gerichtet werden können. So in der Apokalypse, wenn es hier heißt: „Amen, komm Herr Jesus!" (22, 20) oder in der Apostelgeschichte, wenn vom sterbenden Stephanus erzählt wird, daß er Jesus zur Rechten Gottes sah, ihn anrief und sprach: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!" und danach: „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!" (7, 55—60). Es werden hier an Jesus Gebete gerichtet, die denjenigen entsprechen, die Jesus selber am

Kreuz an Gott gerichtet hatte (Lk. 23, 34. 46). Wenn auch indessen dies Gebet des Stephanus als ungeschichtlich angesehen werden sollte, so beweist diese Szene jedenfalls, daß zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte zu Jesus gebetet worden ist, weil sonst von einem solchen Beten nicht erzählt werden konnte. Weiter wissen wir, daß solche Gebete zur Zeit des Paulus gebetet worden sind. Wir hören nämlich, daß Paulus dreimal zum erhöhten Christus um Heilung von einer Krankheit gebetet hat (2. Kr. 12, 7—9). Er sagt hier, daß ihm „ein Dorn ins Fleisch, ein Engel des Satans" gegeben sei, also eine besonders schmerzhafte, von einem Dämonen herrührende Krankheit. Dreimal hat er den Herrn um Heilung von derselben gebeten, offenbar weil sie seine Arbeitskraft zu lähmen und seine Missionsarbeit zu hindern schien. Er hat aber keine Heilung erlebt, dagegen insofern Erhörung gefunden, als er die ermunternde Zusage bekommen hat, daß ihm die Gnade genügte, und daß sich die Kraft Christi eben in seiner Schwachheit vollenden sollte. Daß der Herr hier den erhöhten Christus bezeichnet, geht aus V. 9 hervor, wo Christus dafür eintritt, und daß sich Paulus gerade an diesen wendet, ist aus dem irdischen Wirken Jesu erklärlich, wo Heilungen und Dämonenaustreibungen eine so große Rolle spielten. Es ist indessen bemerkenswert, daß es sowohl dem Paulus als den Lesern selbstverständlich scheint, daß Gebete an Christus gerichtet werden, da er es sonst nötig gefunden hätte, diesen Umstand zu erklären. Wenn er daher dies nicht tut, wird dies darin begründet sein, daß Gebete zu Christus eine bekannte Tatsache waren.

Wir haben also 2. Kr. 12, 7—9 im Leben des Paulus einen unzweifelhaften Fall der Anrufung Jesu. Eine solche wird übrigens von Paulus auch Rm. 10, 10—13 bezeugt.

Er sagt hier: „Einer und derselbe ist Herr über alle und spendet seinen Reichtum an alle, die ihn anrufen; denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden.“ Hier ist offenbar Herr Bezeichnung für den erhöhten Christus, der V. 9 als solcher bekannt wird, und Paulus verwendet eine Stelle aus dem Alten Testament, um zu beweisen, daß alle, die Christus anrufen, gerettet werden (Joel 3, 5). An dieser Stelle wird von einem Anrufen des Namens Jahves gesprochen (*ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου*), und dies entspricht im Grundtext dem Ausdruck „rufen mit dem Namen Jahves“, d. h. Gott durch das Ausrufen seines Namens herbeirufen (Gunkel, Genesis, 1917, S. 54, siehe Ps. 99, 6; 50, 15; Jer. 11, 14; Act. 7, 59). Wir sehen auch, daß es sich hierbei um ein Herbeirufen zur Rettung und Hilfe handelt, mithin um ein Gebet an Gott. Folglich handelt es sich auch bei der Verwendung dieser Stelle auf Christus um ein Gebet an diesen. Es ist auch bezeichnend, daß Paulus eine Stelle, die von einer Anrufung Jahves in diesem Sinne handelt, ohne weiteres auf Christus als den Herrn anwenden kann, da dies voraussetzt, daß er diesem Herrn eine geradezu göttliche Stellung zuschreibt. Weiterhin ist bemerkenswert, daß er auch an dieser Stelle das Gebet zu Jesus als eine allen Christen bekannte und selbstverständliche Tatsache erwähnt.

Durch die Anrufung Jesu nahm die Gemeinde sowohl Juden als Heiden gegenüber eine Sonderstellung ein, und es kann daher nicht wundernehmen, daß im Neuen Testament die Christen einfach als solche bezeichnet werden können, die den Namen Jesu anrufen (Act. 9, 14. 21; 22, 16; Präs. Part. *οἱ ἐπικαλούμενοι*, weil es sich um ein dauerndes und wiederholtes Verhalten handelt). Auch bei Paulus werden sie einmal so bezeichnet, nämlich 1. Kr. 1, 1—2, wo er „der

Gemeinde Gottes in Korinth, den in Jesus Christus geheiligten, berufenen Heiligen samt allen, die den Namen unsers Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Orte", Gnade und Frieden wünscht. Man hat behauptet, daß die Worte „samt allen usw." vom Redaktor der paulinischen Briefsammlung herrühren, da sie in der Absicht hinzugefügt worden seien, die Bedeutung dieses Schreibens für die ganze Kirche zum Ausdruck zu bringen (Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief, 1910, S. 3f.). Hiergegen kann aber geltend gemacht werden, daß nicht einzusehen ist, warum dieser Redaktor nur diesen Brief, der dazu sehr speziell ist, in dieser Weise behandelt haben sollte. Und der Ausdruck „an jedem Orte" wird u. E. in befriedigender Weise erklärt, wenn man als selbstverständliche Einschränkung „in der Provinz Achaia" hinzugesetzt denkt. Eine Analogie haben wir in dem Gruß 2. Kr. 1, 1, wo „die Gemeinde Gottes in Korinth samt allen Heiligen in ganz Achaia" als Adressat erwähnt wird. Der Zusatz „ihres und unsers" läßt sich als eine um des Universalismus willen beigefügte Wiederaufnahme des „unsers" bei *κυρίου* verstehen. Wir halten daher am überlieferten Text 1. Kr. 1, 1—2 fest.

Es ist nach dem vorigen klar, daß es am nächsten liegen muß, die Anrufung des Namens Jesu auch hier vom Gebet zu Christus zu verstehen. Nach Erwin Preuschen soll der Ausdruck der Redewendung *ἐπικαλεῖται τὸ ὄνομά τινος ἐπί τινα* entsprechen und im Anschluß an Jk. 2, 7 bedeuten, daß man bei der Taufe unter die Gewalt Jesu gestellt worden ist (Handwörterbuch, 1910, S. 429, siehe Act. 15, 17; Am. 9, 12). Hiergegen muß aber eingewandt werden, daß der Ausdruck dann schwerfällig wird, da *τὸ ὄνομα* als inneres Objekt aufgefaßt werden muß, wozu kommt, daß wir im Neuen Testament kein Beispiel dieser Konstruktion des Wortes mit

einem passivischen ἐπικαλεῖσθαι haben. Wir müßten auch bei dieser Bedeutung Aor. oder Perf. anstatt Präsens erwarten. Dagegen entspricht der Ausdruck dem medialen Sprachgebrauch Rm. 10, 12—13; Act. 2, 21; 22, 16; 7, 59; Gn. 13, 4; 21, 33; Ps. 50, 15; Joel 3, 5 und muß daher von einer Anrufung Jesu verstanden werden.

Nach E. F. v. d. Goltz soll der Ausdruck sowohl das Gebet zu Jesus als jede Art der Berufung auf ihn im Gebet zu Gott, z. B. in der Form „durch J. Ch.", „im Namen J. Ch." umfassen (Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, S. 128 f.), und auch nach E. v. Dobschütz soll schon die Formel „durch Jesus Christus" diese Anrufung decken (Norsk teol. tidsskrift, 1922, S. 27). Für diese Bedeutung „sich auf den Namen jemandes berufen" findet sich aber kein Beispiel, während wir sicher wissen, daß der Ausdruck vom Beten zu dem erhöhten Christus gebraucht worden ist. Ein solcher Gebrauch ist auch etwas den Juden und Heiden gegenüber so Eigentümliches, daß es wohl begreiflich ist, daß die Christen als solche gekennzeichnet werden konnten, die den Namen Jesu Christi anrufen.

Zurückschauend können wir somit sagen, daß es sowohl dem Paulus als seinen Gemeinden selbstverständlich ist, zu Gott dem Vater zu beten, daß aber auch Gebete an den erhöhten Jesus Christus gerichtet werden konnten. Paulus schrieb indessen an heidenchristliche Gemeinden, und es fragt sich daher, ob auch die palästinensischen Christen die Anrufung Jesu kannten. Man kann hier auf das Beispiel des Stephanus hinweisen, gleichzeitig kann aber auch geltend gemacht werden, daß in den Bericht von diesem hellenistische Gewohnheiten hineingelegt worden sein können. Nach Bousset ist die Anrufung des Kyrios Jesus Christus über-

haupt nur in einer Umgebung denkbar, in welcher der alttestamentliche Monotheismus nicht mehr mit absoluter Sicherheit und Unbedingtheit herrschte, und sie ist daher im hellenistischen Christentum entstanden und von Paulus aus diesem mit der Kyriosverehrung zusammen übernommen (Kyrios Christos, S. 99 f.). Gegen diese Theorie spricht, daß es schwer denkbar ist, daß der Jude Paulus eine solche den Monotheismus bedrohende Neuerung wie die Anrufung Jesu angenommen haben sollte, wenn sie nicht mit dem Glauben der Urgemeinde in Übereinstimmung gestanden hätte. Schon an und für sich müßte diese Neuerung ihm als Juden bedenklich sein, und dies müßte um so mehr der Fall sein, wenn sie dazu den ersten Christen in Jerusalem fremd war. Wie es sich hiermit verhielt, konnte er durch seine Verbindung mit diesen auch leicht konstatieren. Es ist aber, wie früher erwähnt, bemerkenswert, daß wir nicht die geringste Spur einer Differenz zwischen Paulus und den Judenchristen in betreff der Christologie finden, obgleich es seinen Gegnern eine willkommene Waffe gegen ihn gewesen sein würde, auf irgendeine Differenz in dieser Beziehung aufmerksam machen zu können.

Nach Bousset soll das Wort Marana-tha, das er 1. Kr. 16, 22 seinen Gegnern zuruft, in Antiochia seinen Ursprung gehabt haben (S. 103). Wir müssen aber bedenken, daß er den jerusalemischen Eindringlingen in Korinth dies Wort entgegenhält, um sie daran zu erinnern, daß der Herr bei seiner Wiederkunft allem Hader ein Ende machen will. Wir sahen früher, daß das Wort mit „(unser) Herr komme“ übersetzt werden muß, und diese Übersetzung paßt gut zum Zusammenhang sowohl 1. Kr. 16, 22 als Did. 10, 6, was aber mit der Deutung „(unser) Herr ist gekommen“ nicht der Fall ist. Es ist aber klar, daß Paulus seine Stellung

den Gegnern gegenüber stark abschwächen würde, wenn er sich hier einer nach der Meinung der Gegner angreifbaren Neuerung bedient hätte. Dagegen ist die Verwendung des Wortes wohl angebracht, wenn er es als eine den Gegnern aus ihrer Muttersprache bekannte Parole benützt. Ferner muß bedacht werden, daß in der Diaspora Griechisch die den Juden geläufige Sprache war (Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes, III, 1909, S. 140f.), und daß in einer hellenistischen Stadt wie Antiochia aramäisch kaum gesprochen wurde (Zahn, Einl. 1906, I, S. 30). Sodann ist nach der Apostelgeschichte die Gemeinde zu Antiochia von Judenchristen, die von Jerusalem geflüchtet waren, gegründet worden, und sie stand mit der Muttergemeinde zu Jerusalem in reger Verbindung (Act. 11, 19—30; 12, 25—13, 3; 15, 1—34; siehe auch Gl. 2, 11—15). Wenn daher das Wort Marana-tha in Antiochia entstanden wäre, würde der Gegensatz zum palästinensischen Christentum bald von den dortigen Judenchristen bemerkt und erörtert worden sein, und wenn es eine Neuerung bedeutet hätte, wäre es ohne Protest seitens der Leiter der Urgemeinde nicht gebraucht worden; in diesem Falle hätte Paulus es 1. Kr. 16, 22 seinen Gegnern gegenüber nicht verwenden können. Wir sehen es daher als wahrscheinlich an, daß das Wort aus dem palästinensischen Christentum, d. h. der Muttergemeinde zu Jerusalem, stammt.

Aber auch wenn Bousset Recht haben sollte, dürfte jedenfalls klar sein, daß die Entstehung eines solchen Wortes ein schon vorhandenes religiöses Verhalten Jesus gegenüber voraussetzt. Es mag sicher sein, daß man in einer Stadt wie Antiochia für eine Kyriosverehrung besonders disponiert war. Daß aber eine solche auf eine vor kurzem gestorbene Persönlichkeit wie Jesus übertragen wurde, läßt sich nicht

verstehen, wenn er der neuen Gemeinde nicht zuerst als ein solcher verkündigt worden war, dem gegenüber man sich religiös verhielt und verhalten sollte. Nur wenn dies der Fall war, läßt sich begreifen, daß man eine Praxis wie die Anrufung Jesu als natürlich fühlen und sie daher einführen konnte. Und nur dann konnte diese als eine Gewohnheit empfunden werden, die die Muttergemeinde nicht zum Kampf nötigte. Es hilft hier nichts, mit Bousset darauf hinzuweisen, daß sich solche Vorgänge „im Unbewußten, in der unkontrollierbaren Tiefe der Gesamtpsyche einer Gemeinde" vollziehen und daher den kritischen Blick kaum auf sich richten (S. 119). Denn eine Neuerung dieser eingreifenden Art würde von Juden bald gemerkt und besprochen worden sein, und es ist mit Recht gegen diese soziologische Betrachtungsweise geltend gemacht worden, daß auch dabei eine religiöse Stellungnahme Jesus gegenüber im voraus vorhanden gewesen sein muß, da zwar die Kultusformel der Lehre oder dem Dogma vorangeht, ihrerseits aber schon den religiösen Glauben voraussetzt (R. Seeberg, Der Ursprung des Christusglaubens, 1915, S. 17; P. Althaus, Unser Herr Jesus, Neue kirchl. Zeitschrift 1915, S. 526).

Somit kommen wir, auch wenn das Wort Marana-tha von Antiochia herrühren sollte, zu dem Ergebnis, daß schon die Muttergemeinde zu Jerusalem mit dem auferstandenen Jesus in religiöse Beziehung getreten sein muß. Sie muß die Überzeugung gehegt haben, daß der Auferstandene mit ihr Fühlung hatte, sie leitete und schützte und zu Hilfe kam, wenn er angerufen wurde. Sie war allerdings wie das ganze Urchristentum gewiß, daß es die letzte Zeit war, und daß er bald zurückkommen sollte (Act. 2, 17—21; 1. Kr. 7, 29 f.; 15, 51 f.; 1. Thess. 4, 15 f.; 1. Pt. 4, 7; Ap. 22, 20). Es wird aber ein Irrtum sein, anzunehmen, daß sie aus diesem

Grunde nur in Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn lebte, ohne an seine lebendige Gegenwart zu glauben und diese zu erfahren. Vielmehr wird sie diese Gegenwart durch die Erscheinungen des Auferstandenen, die Ausgießung des Geistes (Act. 2, 33), die Heilungen im Namen Jesu (2, 43; 3, 6) und die Taufe auf seinen Namen erfahren haben (2, 38). Daher wußte sie, daß er auch als der zur Rechten Gottes Erhöhte bei den Seinigen mit seiner Macht und Liebe gegenwärtig war. „Mir ist alle Vollmacht im Himmel und auf Erden gegeben. . . und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis an das Ende der Welt" (Mt. 28, 18. 20; siehe auch 18, 20). Neben der starken Zukunftshoffnung werden Worte wie diese der religiösen Stimmung der Gemeinde dem erhöhten Jesus gegenüber entsprochen haben, und nur eine solche Grundstimmung macht es verständlich, daß die Formel Marana-tha überhaupt entstehen konnte.

Unsere Untersuchung der Anrufung Jesu im Neuen Testament hat uns somit zu der Annahme geführt, daß eine religiöse Grundstimmung dem Auferstandenen Jesus gegenüber in der Muttergemeinde zu Jerusalem und daher unter den ersten Jüngern Jesu während des Auftretens des Paulus und vor demselben vorhanden gewesen sein muß. Wir haben es auch wahrscheinlich gefunden, daß sich diese Stimmung in der Bezeichnung Marana, (unser) Herr, Ausdruck gegeben hat. Es war palästinensischer Sprachgebrauch, das Wort Mar in der Anrede mit Pronominalsuffix zu benützen, und die Jünger werden Jesus bei lebendigem Leibe oft mit Marana angeredet haben (Dalman, Worte Jesu, S. 269 f.). Als das Jüngerverhältnis ein religiöses Verhältnis zum Auferstandenen wurde, ward aus der ehrfurchtsvollen Anrede des Lehrers eine Anrede des messianischen Herrschers, da es den Jüngern ganz natürlich sein

mußte, eine Anrede, die auch zu der Überzeugung vom neuen, himmlischen Dasein Jesu passen konnte, fortwährend zu gebrauchen. Wir haben daher im Worte Marana-tha eine Reminiszenz dieses Sprachgebrauchs, der, wie früher erwähnt, auch im paulinischen „unser Herr" (ὁ κύριος ἡμῶν) nachklingt (Rm. 1, 4; 4, 24; 5, 1. 11. 21; 7, 25; 1. Kr. 1. 7. 8. 9 usw.).

2. Die eigentümliche Art des Messiasbewußtseins Jesu.

Es ist ein Umstand vom größten Interesse, daß sich die geschilderte Stimmung Jesus gegenüber bei jüdischen Leuten fand, die ihn bei lebendigem Leibe kannten und mit ihm verkehrt hatten. Was zunächst die Messiasfrage betrifft, zeigt diese Stimmung unzweideutig, daß er ihnen ein Messias war, der der himmlischen Welt angehörte, und dem die göttliche Macht zur Verfügung stand. Es war ihnen keine bloße Redensart, sondern eine lebendige Wirklichkeit, wenn sie den auferstandenen Jesus als den Herrn zur Rechten Gottes und den Menschensohn bekannten (Act. 2, 33—36; 7, 54—60; Mk. 14, 62). Dieser Jesus, der sie so sehr geliebt hatte, und den sie selbst so inbrünstig liebten, ist nun zur göttlichen Hoheitsstellung erhoben worden; gleichwie er ihnen früher den Heilandswillen Gottes darstellte, so stellt er nun auch die Macht Gottes dar, und er verwendet diese Macht, um den Seinigen immer zu helfen, und um die Errichtung der Gottesherrschaft in Glanz und Herrlichkeit bald durchzuführen. Er ist ihnen fern und doch mit seiner machtvollen Hilfe nahe, über sie unendlich erhaben und doch derselbe liebevolle Freund und Führer wie früher. Es ist der Messiasberuf, in dem er in dieser Weise tätig ist (Act. 2, 36), und wenn die Jünger die Überzeugung gehegt haben, daß er ein himmlischer Messias ist, werden

sie auch gemeint haben, daß dies im tiefsten Grunde dem eigenen Selbstbewußtsein Jesu entsprach; auch hier gilt, daß ein Gefühl der Unsicherheit oder Unwahrheit den Glauben untergraben mußte, und daß eine Neuerung, die nicht mit dem Eindruck übereinstimmte, den Jesus bei lebendigem Leibe direkter- oder indirekterweise machte, bei Leuten nicht denkbar ist, die mit ihm verkehrt hatten und als echte Juden von der hellenistischen Tendenz, Menschen als göttlich zu verherrlichen, völlig unberührt waren. Insofern fordert der Glaube der Jünger an die überweltliche Art der Messianität Jesu auch die Wirklichkeit einer entsprechenden Art seines Messiasbewußtseins.

Man wird allerdings hiergegen sagen können, daß es an und für sich wenig wahrscheinlich ist, daß die Jünger Jesus vor seinem Tode so verstanden haben, daß er ein Messias der von uns geschilderten Art sein wollte. Als einfache Leute werden sie die volkstümliche politisch-nationale Messiashoffnung gehegt haben, da sonst der Tod Jesu ihnen nicht ein so lähmender Schlag gewesen sein würde. Dies ist auch der Eindruck, den wir anderweit aus der synoptischen Überlieferung bekommen (Mk. 8, 29 f.; 10, 35 f.; Lk. 24, 21). Man wird auch auf eine Aussage wie Act. 2, 36 hinweisen können, wo gesagt wird, daß Jesus durch die Erhöhung zur Rechten Gottes zum Herrn und Messias *gemacht* worden ist, woraus zu folgen scheint, daß er früher ein Messias dieser Art nicht war und dafür auch nicht gehalten wurde (Lk. 24, 19).

Gegen diese Einwände muß aber geltend gemacht werden, daß die ersten Stellen freilich für die Verständnislosigkeit der Jünger vor dem Tode Jesu sprechen, nicht aber beweisen, daß Jesus kein Messias transzendenter Art hat sein wollen. Es gilt hier dasselbe, was wir in betreff des

Leidensgedankens gefunden haben, der auch bei Jesus vorhanden war, wiewohl die Jünger ihn nicht verstanden. Und gleichwie nach dem Tode Jesu die Erinnerung an die Aussagen über sein Leiden ihnen die Anerkennung der göttlichen Notwendigkeit desselben erleichtert haben wird, so wird auch die Erinnerung an die eigentümlichen messianischen Selbstzeugnisse, die ihnen früher wenig verständlich waren, bei ihnen den Eindruck befestigt haben, daß die neue Hoheitsstellung Jesu mit dem übereinstimmte, was er selbst bei Lebzeiten wirklich sein wollte (Mk. 9, 9—10). Die Aussage Act. 2, 36 beweist nur, daß Jesus nach der Ansicht der Jünger erst durch die Erhöhung die Verwirklichung seines eigentümlichen Messiasanspruchs erreichte, nicht aber, daß er diesen nicht schon während seines Erdendaseins erhoben hätte. Im Gegenteil ist die Aussage völlig verständlich, auch wenn er sich schon damals als denjenigen ansah und bezeugte, der schon damals zum Messias zur Rechten Gottes gesalbt und bestimmt war (Mk. 1, 11; 12, 35 f.; 14, 62), und er kann dies kundgetan haben, auch wenn die Jünger ihn noch nicht verstanden, sondern noch in einer volkstümlich-nationalen Messiashoffnung stecken blieben.

Es dürfte überhaupt klar sein, daß Jesus ein Messias eigentümlicher Art hat sein wollen. Ein Messias, der am Kreuz stirbt, ist die Verneinung des gewöhnlichen, weltlich-nationalen Messiastypus des Judentums gewesen und mußte daher diesem letzteren notwendig ein Skandalon sein. Hat daher Jesus der Messias sein und dennoch sterben wollen, muß er ein Messiasbewußtsein besonderer Art besessen haben. Und das Besondere wird wohl darin bestanden haben, daß er mit seiner Messiasvorstellung die Gestalt des jesaianischen Gottesknechtes hat verbinden können. Von diesem war gesagt, daß er mit dem Geist Gottes gesalbt werden, die

frohe Botschaft verkündigen, Gefangenen die Befreiung, Blinden Genesung, Mißhandelten die Freiheit bringen sollte, aber auch, daß er erniedrigt werden und um des Heils willen leiden und demnächst herrlich erhöht werden sollte (Jes. 61, 1f.; 52, 13—53, 12). Diese Verbindung der Idee des Gottesknechtes mit derjenigen des Messias ist in der jüdischen Religion etwas ganz Originelles, und es läßt sich nicht einsehen, weshalb erst die Gemeinde und nicht schon Jesus selbst diese Verbindung vorgenommen haben sollte. Hat er nämlich der Messias sein wollen und gleichzeitig die göttliche Notwendigkeit seines Todes erkannt und überhaupt sein Leben als einen Dienst für die Armen und Leidenden aufgefaßt (Mk. 10, 45), dann wird er sich zugleich auch als den jesaianischen Knecht Gottes betrachtet und mithin schon selbst diese Verbindung vorgenommen haben. Dies setzt aber voraus, daß er eine Messiasidee besessen hat, die die Verneinung der gewöhnlichen jüdischen Messiasvorstellung war und zugleich die erwähnte Verbindung mit dem Leidensgedanken vertragen konnte, was aber nur mit einer Messiasidee überweltlichen Charakters der Fall war. Somit führt uns auch der Gedanke an Dienst und Leiden bei Jesus notwendig zu der Annahme, daß er ein Messiasbewußtsein überweltlicher Art besessen hat.

Auch das Judentum kannte einen transzendenten Messias. Auch dieser ist eine himmlische Gestalt, die als Weltrichter auftreten soll, um eine völlige Scheidung zwischen den Gerechten und den Sündern zu bringen und unter den ersteren einen Zustand der Sündlosigkeit und Seligkeit zu schaffen (1. Hen. 51, 3—5; 61, 8; 62, 2. 10f.; 63, 1f. 11; 4. Esr. 13, 3—5. 37; 1. Hen. 91, 8. 11). Und auch hier wird dieser Messias als der Menschensohn charakterisiert oder bezeichnet. So heißt es 1. Hen. 46, 1: „Ich sah dort den,

der ein betagtes Haupt hat, und sein Haupt war weiß wie Wolle, bei ihm war ein anderer, dessen Antlitz wie das Aussehen eines Menschen war, und sein Antlitz war voll Anmut gleichwie eines von den heiligen Engeln", und es wird später auf diese Gestalt mit den Worten „jener Menschensohn", „dieser Menschensohn", „der Menschensohn" hingewiesen (46, 2. 3. 4; 48, 2). Und 4. Esr. 13, 3 heißt es: „Ich schaute, siehe da führte jener Sturm aus dem Herzen des Meeres etwas wie einen Menschen hervor", worauf später auf diese Gestalt mit ille homo (13, 3), homo qui ascenderat de mari (13, 5), ipse homo (13, 12), vir ascendens de corde maris (13, 25. 51) hingewiesen wird.

Neben diesen Berührungspunkten finden sich aber auch Unterschiede. So kann z. B. auf die grotesken Farben, die den transzendenten Messias des Judentums zum Teil auszeichnen, aufmerksam gemacht werden. Wenn der Menschenähnliche in 4. Esra mit den Wolken des Himmels fliegt, erbebt alles, was er anschaut, und wohin die Stimme seines Mundes geht, zerschmilzt alles wie Wachs vor dem Feuer. Ein großes Heer der Völker versammelt sich gegen ihn, er schlägt aber einen Berg los, fliegt auf ihn und vernichtet so dies Heer durch den Feuerstrom aus seinem Munde, worauf er vom Berge herniedersteigt und ein friedliches Heer um sich sammelt (13, 3 f.). Das Gericht findet hier durch Kampf und Vernichtung statt. Dagegen wird 1. Hen. 61 u. 62 vom Weltgericht im eigentlichen Sinn gesprochen, und es wird gesagt, daß der Menschensohn zu diesem Zweck auf den Thron Gottes gesetzt wird (62, 3; 69, 27). Von einem stetigen Sitzen zur Rechten Gottes vor dem Gericht hören wir aber nichts, und dieser Menschensohn ist eine Gestalt, die als präexistentes Wesen der fernen himmlischen

Welt gehört (1. Hen. 48, 6; 62, 7; 4. Esr. 13, 26; 14, 9), und bei der von einem irdischen Dasein mit einem Sterben um der Sünde willen nicht gesprochen werden kann.

Das Eigentümliche der Hoheitsstellung Jesu lag also nicht darin, daß er der Menschensohn genannt wurde und einst vom Thron Gottes die Welt richten sollte, sondern es wird vor allem darin bestanden haben, daß der Weltrichter der Heiland ist, der auf Erden lebte und starb und schon jetzt auf dem Thron Gottes sitzt, um mit den Seinigen immer Fühlung zu haben und ihnen auch vor dem baldigen Gericht helfen zu können. Vor allem hierdurch unterscheidet sich die Menschensohnvorstellung der Gemeinde vom transzendenten Messiastypus des Judentums.

Es könnte naheliegen anzunehmen, daß die Gemeinde auf der Grundlage des Bildes Jesu und der Erfahrungen von der lebendigen Gegenwart des Auferstandenen ihre Menschensohnvorstellung auf eigene Hand aus dem eschatologischen Gedankenkomplex des Judentums gebildet habe. Hiergegen muß aber eingewandt werden, daß der unendlich ferne, nebelhafte Menschensohn der jüdischen Eschatologie dazu etwas vom Heiland der Jünger zu Verschiedenes zu sein scheint, und daß es die Frage ist, ob die transzendente Messiasvorstellung des Judentums außerhalb gewisser apokalyptischen Kreise besonders bekannt war. Für das Entgegengesetzte spricht der Umstand, daß Jesus bei den Synoptikern in hohem Grade zurückhaltend in betreff seiner Messianität ist und sich dennoch offen den Menschensohn nennt, was voraussetzt, daß der Name kein Messiastitel war (Mk. 2, 10. 28; Mt. 8, 20 = Lk. 9, 58; Mt. 11, 19 = Lk. 7, 34; Mt. 12, 32 = Lk. 12, 10). Er ist auch in den erwähnten apokalyptischen Schriften offenbar noch kein Messiastitel geworden (vgl. die Ausdrücke jener, dieser

Menschensohn 1. Hen. und ille, ipse homo 4. Esr.). Man kann es deshalb nicht als selbstverständlich ansehen, daß die Jünger die transzendente Messiasvorstellung der apokalyptischen Kreise kannten, und gegen eine Entlehnung der Menschensohnidee aus diesen spricht auch der Umstand, daß wir in der synoptischen Überlieferung auch keine einzige Spur davon finden, daß der Präexistenzgedanke mit der Menschensohnwürde Jesu verbunden worden ist, was sich nicht verstehen läßt, wenn die Gemeinde in der erwähnten Weise die Urheberin der Menschensohnvorstellung der Evangelien wäre. Gegen eine solche Entlehnung spricht dazu ganz bestimmt der Umstand, daß wir in der evangelischen Überlieferung von keiner Erhöhung Jesu zum Menschensohn hören, da er schon als geschichtliche Größe der Menschensohn ist und daher von der Erhöhung des Menschensohnes gesprochen wird (die angeführten Stellen und Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34; siehe P. Althaus a. a. O. S. 454). Und endlich wäre es, wenn die Menschensohnvorstellung ein Gemeindeprodukt wäre, ganz sonderbar, daß die Bezeichnung der Menschensohn bei den Synoptikern konsequent nur im Munde Jesu und als Subjekt gebraucht wird. Dies scheint zu zeigen, daß „der Menschensohn" auf die eigene Ausdrucksweise Jesu zurückgeht, die man auch dann nicht zu ändern wagte, als sie eine der Gemeinde geläufige Messiasbezeichnung nicht mehr war. Wir sehen somit, daß mehrere Umstände dafür sprechen, daß die Gemeinde die Menschensohnvorstellung nicht selbst gebildet hat. Vielmehr wird sie diese von Jesus selbst haben, der sie vor allem in Anknüpfung an alttestamentliche Stellen wie Dan. 7, 13 f.; Ps. 110, 1 und Jes. 52, 13 f. geschaffen haben wird. An der ersten dieser Stellen wird von einer menschenähnlichen Gestalt gesprochen,

die mit den Wolken des Himmels herankommt und Macht, Ehre und Herrschaft erhält, und Jesus wird an eine solche Stelle den Glauben an seine baldige Erhöhung nach Leiden und Tod und an seine Wiederkunft in Macht und Glanz geknüpft und sich mithin durch den Menschensohn als den Menschen bezeichnet haben, der zwar nun gering ist, aber bald in Herrlichkeit herrschen soll (Mk. 8, 31. 38; 9, 9. 12. 31; 10, 33. 45; 13, 26; 14, 62). Somit führt auch die christliche Menschensohnvorstellung zu der Annahme, daß Jesus ein Messiasbewußtsein überweltlichen Charakters gehabt hat.

Weil der Name Menschensohn der hellenistischen Welt unverständlich war, ist er hier von anderen Bezeichnungen abgelöst worden. Es lag hier besonders nahe, Jesus in Anknüpfung an das Marana der Urgemeinde als den Herrn aufzufassen und zu bezeichnen, und dies „Herr", das auf jüdischem Boden als Messiastitel eine Neuerung ist, war den Hellenisten ein unmittelbar verständlicher Ausdruck für die überirdische Hoheitsstellung Jesu, weil es hier als Titel für Götter und göttlich verehrte Menschen verwendet wurde und daher antithetisch Jesus als den rechten Herrn bezeichnete (1. Kr. 8, 5—6).

Es dürfte auch klar sein, daß diese Bezeichnung den Hellenisten die Anrufung Jesu erleichtern mußte. Nach Paul Wernle soll dagegen in der Muttergemeinde die Anrufung Jesu schon durch den Messiasglauben der Jünger sowohl nahegelegt als verwirklicht worden sein, da der lebendige Glaube daran, daß der ihnen früher vertraute und von ihnen geliebte Herr nun zur Rechten Gottes als der Messias thront, als Anrufung zum Ausdruck kam. Allerdings läßt sich im Judentum eine Anrufung des Messias nicht nachweisen. Dies kommt aber daher, daß man einen Messias nicht früher als Herrn anreden und nicht früher mit

ihm verkehren kann, als man ihn hat. Man muß dem Christentum das Recht zugestehen, sowohl neue Gedanken als eine neue Praxis zu schaffen, und es ist Wernle ein unmöglicher Gedanke, daß die Gemeinde geglaubt haben sollte, Jesus sitze zwar dort oben im Himmel und regiere da, dürfe jedoch mit ihr keine Gemeinschaft haben, das frühere Verhältnis mit den Jüngern nicht fortsetzen und ihnen keine Anrufung und keinen Gebrauch seiner bevorzugten Stellung bei Gott erlauben. War einmal der Auferstehungs- und Erhöhungsglaube entstanden und lebendig, so wird das möglich, was religionsgeschichtlich ein völliges Novum ist, die Anrufung eines zur Rechten Gottes sitzenden, von den Jüngern von früher geliebten Herrn (Jesus und Paulus, Zeitschrift f. Th. u. K., 1915, S. 21 f.).

Hierbei wird indessen übersehen, daß Messianität und Göttlichkeit verschiedene Dinge sind. Im Gegensatz zu Wernle macht daher G. P. Wetter geltend, daß der Messias von den Juden immer als ein Mensch angesehen wurde und eine kultische Bedeutung des Messias daher ganz ausgeschlossen ist, da es ihnen Gotteslästerung wäre, einen Menschen anzubeten (Der Sohn Gottes, S. 151). Es könnte scheinen, daß das Erste nicht richtig ist, da der transzendente Messiastypus des Judentums überhaupt eine Verschiebung ins Übermenschliche und Übernatürliche bezeichnet. Der Messias ist ja nach diesem Typus ein himmlisches Wesen, das seit Ewigkeit im Himmel wohnt und ein Antlitz voll Anmut gleichwie eines von den heiligen Engeln hat (1. Hen. 46, 1). Gleichzeitig heißt es aber, daß auch die Erlösten zu Engeln im Himmel werden (51, 4), und gleichwie der Menschensohn den Namen des Gerechten und Auserwählten trägt, so heißen auch die anderen die Gerechten

und Auserwählten (38, 2—3; 40, 4—5). Es wird daher richtig sein, daß der Menschensohn trotz seiner überirdischen Prädikate nicht anderer Natur als die Erlösten ist und demnach als Mensch gedacht ist und aus diesem Grunde auch als Menschensohn, d. h. Mensch bezeichnet wird.

Auch in betreff des anderen Punktes ist Wetter im Recht, da das Judentum keinen Messias kennt, der angebetet werden kann. Allerdings hören wir, daß die ganze Kreatur vor dem Menschensohn niederfallen soll, die Anbetung wird aber dabei Gott selbst zuteil (1. Hen. 48, 5). Das religiöse Verhältnis der Urgemeinde zu ihrem Messias ist daher eine eigentümliche Neuerung, die aus zeitgenössischen Vorstellungen nicht erklärt werden kann. Es ist auch richtig, daß hier ein neues Moment hineinspielt, nämlich der Gedanke der Göttlichkeit Christi. Nach Wetter soll dieser Gedanke aus dem Hellenismus herrühren. Er gibt indessen zu, daß schon die Urgemeinde mit ihrem Marana-tha den auferstandenen Jesus angerufen hat. Dann aber hat auch diese ein religiöses Verhältnis zu ihm gehabt, was hier wiederum sagen will, daß schon sie den Gedanken seiner Göttlichkeit gefaßt haben wird. Wenn wir daher annehmen dürfen, daß schon die Jünger ihn angerufen haben, dann werden auch diese schon geglaubt haben, daß er auf die Seite Gottes gehöre. Und sie werden dies geglaubt haben, weil sie in eigentümlichen Erlebnissen eine überwältigende Erfahrung der lebendigen Gegenwart und der wirksamen Kraft des Auferstandenen gemacht hatten, und weil es in gewissen Selbstzeugnissen Jesu wie Mt. 11, 27 = Lk. 10, 22 Anknüpfung gehabt haben wird. Die Echtheit dieses Wortes wird bekanntermeise mit schwerwiegenden Gründen bestritten. Wer aber festhalten zu müssen glaubt, daß schon die Urgemeinde den Gedanken der Gottheit Jesu erfaßt hat, wird auch geneigt sein müssen,

an der Echtheit einer solchen den Jüngern früher geheimnisvollen Aussage festzuhalten und diese mithin nicht als ein Produkt dieses Gedankens, sondern als eine Voraussetzung desselben aufzufassen (über diese Stelle siehe D. A. Frövig, Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist, S. 228 f.). Übrigens wird zwischen einer praktischen Überzeugung von der Gottheit Jesu und dem mehr reflektierten Stadium der paulinischen und johanneischen Literatur unterschieden werden müssen. Und die Urgemeinde wird ebensowenig wie Paulus in der Christusverehrung eine Minderung der Ehre Gottes, geschweige denn eine Gotteslästerung, gesehen haben. Auch Paulus war Jude und Monotheist, er hat aber dennoch die Anbetung Jesu als etwas angesehen, wodurch Gott geehrt wurde, indem er ja sagt, daß sich einmal im Namen Jesu aller Knie beugen und alle Zungen bekennen werden, daß Jesus Christus der Herr ist — zur Ehre Gottes (Phil. 2, 10—11).

Uns interessiert in diesem Buche besonders die Frage nach der Messianität Jesu, und es darf als Ergebnis unsrer Untersuchung festgestellt werden, daß vom neutestamentlichen Kyriosglauben aus sowohl das Messiasbewußtsein Jesu als die überweltliche Art desselben gefordert ist. Eine andere Sache ist, daß ein solches Selbstbewußtsein einem nüchternen und gesunden Menschen der Wissenschaft ein Rätsel sein muß, weshalb diese versucht sein wird, es abzuschwächen oder als pathologisch hinzustellen. Es kann auch nur auf Grund einer religiösen Würdigung Jesu als berechtigt anerkannt werden. Wo es aber abgeschwächt, angezweifelt oder verneint wird, muß versucht werden, das Entstehen des christlichen Kyriosglaubens wesentlich durch einen schöpferischen Akt der Urgemeinde und des hellenistischen Synkretismus, beziehungsweise des heidnischen Kyriosglaubens,

zu erklären. Sollte dagegen das Ergebnis einer Untersuchung wie der unsrigen im wesentlichen richtig sein, setzt das Entstehen des neutestamentlichen Kyriosglaubens und damit des Christentums nicht nur die geschichtliche Existenz der Persönlichkeit Jesu, sondern auch sein Messiasbewußtsein voraus und ist ohne dieses nicht zu begreifen.

D. A. Frövig

Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist.

(Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 29, 3)
247 Seiten. 1924. Preis 6 M.

Kirchliche Kreise Norwegens haben in Christiania neben der staatlichen theologischen Fakultät eine sogenannte Gemeindefakultät geschaffen. Der Vertreter des neutestamentlichen Faches an dieser Anstalt bietet uns die vorliegende Arbeit. In ihr wird unter lebhafter Auseinandersetzung mit den neueren Forschungen eine wichtige Seite der Darstellung Jesu in den Evangelien beleuchtet und fruchtbar gemacht für das Verständnis des Sendungsbewußtseins Jesu und seiner Messianität. Sie ist lange von der Theologie vernachlässigt worden.

Der Hinweis auf Jesus als den Träger des Geistes, der bei der Taufe mit dem Geist gesalbt wurde, dessen Wunder, dessen Dämonenbezwingungen als Geisteswirkungen aufzufassen sind. Gegenüber Leisegang und anderen, die alle Äußerungen der drei ersten Evangelien über den Geist aus der griechischen Mystik erklären wollen, ist eine neue Betrachtungsweise wichtig, die den Zusammenhang mit der jüdisch-prophetischen Frömmigkeit aufzeigt und dabei der unvergleichlichen Besonderheit gerecht zu werden sucht, bei aller Beachtung ähnlicher Vorgänge in der Religionsgeschichte. Leser der Studien von Bornhäuser zu den Evangelien finden hier eine Ergänzung und Weiterführung von dessen Arbeiten. Das Buch ist lebendig und flüssig geschrieben.

(Schrenk im Lit. Anzeiger 1925.)

C. Bertelsmann
Verlag in Gütersloh

W. Foerster

Herr ist Jesus

Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses.

272 S. 1924. (Neutestamentliche Forschungen. II, 1) Preis 7 M.

„Seit Jahren, zumal seit Boussets Buch Kyrios Christos, wird das Problem behandelt, wie es in der ersten Christenheit zur betenden Anrufung Jesu gekommen ist. In diese Debatte greift Foerster durch seine streng wissenschaftliche Abhandlung ein, mit sicherer Methodik und umfassender Bestandaufnahme des weitschichtigen Quellenmaterials. Handelt es sich doch nicht nur darum, dem urchristlichen und alttestamentlichen Gebrauch des Wortes Kyrios nachzugehen, sondern auch darum: Volksreligionen, Mysterienkulte, Zauberliteratur, die Zeugnisse des Kaiserkultes, ebenso auch das Judentum danach zu durchforschen, wie hier der Name Kyrios gebraucht wurde. Ferner wird die Entwicklung des Sprachgebrauches bis zu den apostolischen Vätern verfolgt. Das alles geschieht mit Gründlichkeit. Wir freuen uns von Herzen dieser tapferen Forschungsarbeit.!

(Schrenk im Lit. Anzeiger 1925).

C. Bertelsmann
Verlag in Gütersloh

GTU Library
3 2400 00176 3634

DATE DUE

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500